PAUL JOHNSON

A ZSIDÓK TÖRTÉNETE

EURÓPA KÖNYVKIADÓ
BUDAPEST, 2001

A FORDÍTÁS A KÖVETKEZŐ KIADÁS ALAPJÁN KÉSZÜLT:

PAUL JOHNSON: A HISTORY OF THE JEWS
A PHOENIX GIANT PAPERBACK

FIRST PUBLISHED BY WEIDENFELD & NICOLSON LIMITED

FORDÍTOTTA: SZÁNTÓ JUDIT

A SZERZŐTŐL AZ EURÓPA KÖNYVKIADÓNÁL
EDDIG MEGJELENT:

ÉRTELMISÉGIEK
A KERESZTÉNYSÉG TÖRTÉNETE

Ajánlom ezt a könyvet Hugh Fraser,
az igazi keresztény úriember
és a zsidók életfogytiglani barátja emlékének

TARTALOMJEGYZÉK

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ez a könyv a zsidóság történelmének személyes értelmezésén alapul. A kifejtett nézetek (és az esetleges tévedések) a sajátjaim. Aki azonban belepillant a források jegyzékébe, láthatja, mennyivel tartozom számos tudósnak. Különösen hálás vagyok az *Encyclopaedia Judaica* szerkesztőinek, mert nélkülözhetetlen vezérfonalat adtak a kezembe, valamint a H. H. Ben Sasson szerkesztésében megjelent, *A History of the Jewish People* című értékes összeállításnak. A tárgy mélyebb megértéséhez segítettek hozzá S. W. Baron, S. D. Goitein és G. G. Scholem monumentális munkái. Nagy segítséget kaptam Cecil Roth, Alexander Marx, Alexander Altmann, Hyam Maccoby, Jonathan I. Israel, Michael Marrus, Ronald Sanders, Raul Hilberg, Lucy Davidowicz, Robert Wistrich és Martin Gilbert történészek műveitől is. A zsidó hiedelmek és vélemények megismeréséhez különösen hasznos könyveket találtam Samuel Belkin, Arthur A. Cohen és Meyer Waxman tollából. Chaim Raphael és Hyam Maccoby segítőkészen elolvasta az egész szöveget, és számos hasznos javaslattal, valamint helyesbítésekkel szolgált. Nagy hálával tartozom Peter James kézirat-előkészítőnek és fiamnak, Daniel Johnsonnak, akik mindketten sokat dolgoztak a szövegen, különösen pedig Linda Osbandnek, aki a Weidenfeld & Nicolson kiadó részéről gondozta a könyvemet, és ez alkalommal csakúgy, mint már korábbi esetekben is, felbecsülhetetlen szolgálatokat tett. Végül köszönetet kell mondanom Lord Weidenfeldnek a bátorságáért, amellyel lehetővé tette, hogy belevágjak ebbe a hatalmas és erőt próbáló feladatba.

ELŐSZÓ

Miért írtam könyvet a zsidók történetéről? Négy ok bírt rá. Az első a merő kíváncsiság. Mialatt *A kereszténység története* című művemen dolgoztam, életemben először eszméltem rá, milyen sokkal is adósa a kereszténység a zsidóságnak. Engem arra tanítottak, hogy az Újtestamentum felváltotta az Ótestamentumot, ez azonban nem így volt; kiderült, hogy a kereszténység csak új értelmezést adott a monoteizmus egy régi formájának, és fokozatosan új vallássá fejlődött, ám ennek során nagyon sokat vett át elődje erkölcsi és dogmatikus teológiájából, liturgiájából, intézményeiből és alapvető elképzeléseiből. Már ekkor elhatároztam, hogy mihelyt alkalom adódik rá, könyvet írok arról a népről, amely az én vallásomat életre hívta, feltárom történelmét a kezdetektől fogva egészen a mai napig, és kidolgozom a magam véleményét szerepéről és jelentőségéről. A világ a zsidókban olyan fajt látott, amely az ókorban önálló államot alapított, és krónikáját a Bibliában alkotta meg, ezután sok száz évre illegalitásba vonult, majd amikor végre előbukkant, a nácik lemészárolták, aztán a legvégén megteremtette sokat vitatott és mindenfelől szorongatott államát. Ezek azonban csak a legnevezetesebb epizódok. Én arra törekedtem, hogy összekapcsoljam a fenti epizódokat, hogy megtaláljam és megvizsgáljam a hiányzó részeket, egésszé tömörítsem őket, és a végeredményt egészként is értelmezzem.

A második ok abban az izgalomban rejlett, amelyet a zsidó történelem puszta időbeli kiterjedése kínált. Az Ábrahám korától a jelenig ívelő korszak kevés híján négy évezredet fog át – a civilizált emberiség egész történelmének több mint háromnegyedét. Magam olyan történész vagyok, aki hisz a hosszú kontinuitásokban, és örömét leli felidézésükben. A zsidók majdnem valamennyi, napjainkban még létező népnél korábban teremtettek maguknak külön és sajátosan jellemző önazonosságot, és azt elborzasztó viszontagságok közepette mindmáig megtartották. Honnan eredt ez a rendkívüli tűrőképesség? Miben állt a sajátos ereje annak a mindent lebíró eszmének, amely a zsidókat mindenkitől különbözővé tette, és megőrizte homogenitásukat? Vajon miben rejlett ennek az eszmének a folyamatos hatalma: lényegi változatlanságában vagy alkalmazkodási képességében, netán mindkettőben? Megannyi erős, nem könnyen kezelhető téma, amelylyel birokra kell kelni.

A harmadik ok az volt, hogy a zsidó történelem nemcsak hatalmas időközökre terjed ki, hanem hatalmas területekre is. A zsidók számos társadalomba hatoltak be, és mindegyiken rajtahagyták kézjegyüket. Aki a zsidók történetével foglalkozik, többé-kevésbé világtörténelmet ír, természetesen egy fölöttébb sajátos szemszögből egy művelt és értelmes áldozat szemszögéből. Következésképpen ha meg akarjuk ragadni a történelmet úgy, ahogyan a zsidók látták, megvilágosító erejű felismerésekre jutunk. A náci börtönben sínylődő Dietrich Bonhoeffer ugyanezt a hatást fedezte fel. „Megtanultuk írta 1942-ben – , hogy a világtörténelem nagy eseményeit alulról nézzük, azoknak a perspektívájából, akiket kirekesztenek, gyanúsítanak, bántalmaznak, akiket megfosztattak minden hatalomtól, elnyomnak és megvetnek – egyszóval a szenvedők perspektívájából." És hozzátette, hogy „ez az élmény felbecsülhetetlen értékű". A történész hasonló előnyt fedez fel abban, hogy elmondja a zsidók történetét: a feladat az örökkön alul maradó fél új és megvilágosító dimenziójával gazdagítja a történelmet.

Végül a könyv lehetőséget adott rá, hogy objektíven, egy majd négyezer évet átölelő vizsgálódás fényében vegyem újra szemügyre minden emberi kérdések közül a legnehezebben megválaszolhatót: mi végre vagyunk ezen a Földön? Igaz-e, hogy a történelem olyan események sorozata, amelyek végösszege minden jelentésnek híján van? Valóban nincs alapvető erkölcsi különbség az emberi faj története és mondjuk, a hangyák története között? Vagy létezik egy olyan gondviselésszerű terv, amelynek ha mégoly szerényen, mégis mi vagyunk a kivitelezői? A zsidóknál szilárdabban soha egyetlen nép sem ragaszkodott ahhoz a meggyőződéshez, hogy a történelemnek célja és az emberiségnek sorsa van. Kollektív létüknek már igen korai szakaszában hittek benne, hogy felfedezték az emberi faj számára rendeltetett isteni tervet, és elhatározták, hogy ennek a tervnek az ő társadalmuk lesz a legfőbb megvalósítója. A legnagyobb részletességgel dolgozták ki a maguk szerepét, és a legszörnyűbb szenvedések közepette is hősi kitartással ragaszkodtak hozzá. Sokan közülük még ma is hisznek ebben a szerepben. Mások prométheuszi erőfeszítésekké formálták át, amelyek arra irányultak, hogy emberi állapotunkat pusztán emberi eszközökkel tegyék nemesebbé. A zsidó látomás prototípusa lett sok más hasonló, az emberiséget érintő isteni vagy emberi fogantatású nagyszabású tervnek, s ennek következtében a zsidók központi helyet foglalnak el azokban az örök kísérletekben, amelyek az emberi életet a cél adta méltósággal akarják felruházni. Talán saját történelmük su-

gallja, hogy érdemes ilyen kísérletekbe bocsátkozni? Vagy ellenkezőleg, éppenséggel leleplezi e kísérletek lényegi értelmetlenségét? Az alábbiakban következő beszámoló, úgy is, mint saját ez irányú vizsgálódásom végeredménye, remélhetőleg hozzásegíti olvasóit, hogy ezekre a kérdésekre megtalálják a maguk válaszát.

ELSŐ RÉSZ – AZ IZRAELITÁK

A Máchpelá-barlang jelképisége – „Idegen és jövevény vagyok" – Újfajta Isten – Az özönvíz erkölcsisége – Ábrahám és az ő történelmi újjászületése – A monoteizmus csíra formában – A választott nemzet – A homályos Ígéret földje Törzsek és amphiktüóniák – József, az első szürke eminenciás – Gyermeki szolgaság, kivonulás a felnőttkorba – Mózes, a szellem totalitáriusa – A törvények: isteni uralom, emberi szentség – A demokratikus teokrácia – Józsué, a hódító és a régészeti bizonyítékok – A bírák: a karizmatikus vétkesek – Sámuel és az állami prófétaság – Saul és a nagy alkotmányos vita – Dávid, a pap-király – Salamon, a királyi abszolutizmus és a templom-állam – Illés csendes hangja – Ámosz és az osztályharc – Hóseás és a szív vallása – A szigor győzelme – Ésaiás és a lelkiismeret megszületése – Jeremiás, az első zsidó

A zsidók a történelem legszívósabb népe – amint azt Hebron példája is bizonyítja. Hebron Jeruzsálemtől húszmérföldnyire délre terül el, háromezer láb magasan a júdeai dombok között. Ott, a Máchpelá-barlangban vannak az Ősatyák sírjai. Az ősi hagyomány szerint az egyik, ugyancsak ősrégi sír Ábrahámnak, a zsidó vallás megalapítójának és a zsidó faj ősapjának földi maradványait zárja magába; mellette felesége, Sára nyugszik. Az épületen belül van fiának, Izsáknak és Izsák feleségének, Rebekának a sírja. A belső udvaron ugyancsak két sír helyezkedik el, Ábrahám unokájáé, Jákobé és az ő feleségéé, Leáé. Közvetlenül az épületen kívül nyugszik fiuk, József.[1] Itt kezdődött – amennyiben időben és térben egyáltalán meg lehet határozni – a zsidók négyezer éves története.

Hebron szépsége tiszteletet parancsol; az ősi szentélyek jellegzetes békessége és nyugalma lengi körül. Kövei azonban szüntelen harcok, négyezer éven át tartó vallási és politikai viszályok néma tanúi. A maga idején felváltva volt héber szentély, zsinagóga, bizánci bazilika, mecset, a keresztesek temploma, majd újra mecset. Nagy Heródes fenséges, mindmáig fennálló fallal vette körül; a fal majdnem negyven láb magasra szárnyal, impozáns kőtömbjei között van, amelyik huszonhárom láb hosszú. Szaladin szószékkel díszítette a szentélyt. Hebron egyaránt tükrözi a zsidók hosszú és tragikus történetét, valamint páratlan képességüket, hogy túléljék szerencsétlenségeiket. Dávidot itt kenték fel először Júda (2Sámuel 2:1-4), majd egész Izrael (2Sámuel 5:1-3) királyává. Jeruzsálem eleste után a zsidókat elűzték Hebronból, és edomiták telepedtek helyükre. Aztán Hebront meghó-

dították a görögök, majd a rómaiak, a város átalakult, később kifosztották a zelóták, felégették a rómaiak, majd egymás után szállták meg az arabok, a frankok és a mamelukok. 1266-tól a zsidóknak megtiltották, hogy a barlangban imádkozzanak; csak hét lépcsőfokot tehettek meg a keleti fal oldalán. A negyedik lépcsőn elhelyezték Istenhez intézett kérelmeiket egy kőbe vájt, hat láb hat hüvelyk mélységű lyukba; a papírdarabkákat bottal lökdösték beljebb, amíg végül a barlangba hullottak[2]. A kérelmezők még ilyen körülmények között is veszélyben forogtak. 1518-ban a törökök iszonyú mészárlást rendeztek a hebroni zsidók között, ám hamarosan ismét működni kezdett, ha tengődve is, a jámbor tudósok gyülekezete, amely hol ortodox talmudistákból, hol a misztikus Kabbala tanulmányozóiból állt, hol pedig éppenséggel zsidó aszkétákból, akik önmagukat korbácsolták, hogy vérük a megszentelt kövekre fröccsenjen. Hebronban mindig voltak zsidók, hogy fogadják az 1660-as években Sábbátáj Cvit, az álmessiást, az első modern keresztény zarándokokat, akik a 18. században érkeztek, száz évvel később a világi zsidó telepeseket, majd 1918-ban a brit hódítókat. A hebroni zsidó közösséget, amely soha nem volt nagy létszámú, 1929-ben, majd 1936-ban brutálisan megtámadták az arabok, és a második alkalommal lényegében meg is semmisítették. Amikor 1967-ben, a hatnapos háborúban az izraeli katonák behatoltak Hebronba, ott egy nemzedék óta már egyetlen zsidó sem élt. 1970-ben azonban ismét létesült egy szerény település, amely a félelem és a bizonytalanság légkörében is felvirágzott.

Így hát napjainkban, ha a történész felkeresi Hebront, azt kérdezi magától: hová lett az a sok nép, amely egykor e helyet birtokolta? Hol vannak a kánaániták? Hol vannak az edomiták? Hol vannak az ókori görögök és a rómaiak, a bizánciak, a frankok, a mamelukok és a törökök? Jóvátehetetlenül belevesztek a múló időbe. Ám a zsidók még mindig ott vannak Hebronban.

Hebron ekként a négyezer éves zsidó makacsság eleven példája, és egyszersmind kifejezi, milyen különös ambivalenciával viseltetnek a zsidók a föld birtoklása és megszállása iránt. Nincs még egy faj, amely ily hosszú időn keresztül ilyen érzelmesen ragaszkodott volna a világ egy meghatározott zugához; de egyetlen más faj sem tanúsított ilyen erős és kitartó vándorösztönt, ilyen bátorságot és ügyességet, hogy gyökereit kitépje, és másutt eressze a talajba. Sajátságos tény, hogy fajként való létezésének háromnegyed részében a zsidóság jelentős többsége mindig a sajátjának nevezett föld határain kívül élt, és ez ma is így van.

Hebron az első nyilvántartott földszerzés színhelye. A Genezis (Teremtés) 23. fejezete számot ad róla, hogy Ábrahám, felesége, Sára halála után, elhatározta: megveszi a Máchpelá-barlangot és a földeket, amelyek körülveszik, hogy először Sárát hantolja előtt, majd később maga is oda temetkezzék. Az ezzel foglalkozó részlet az egész Biblia egyik legfontosabb része, mivel az egyik legősibb és legszívósabban őrzött zsidó hagyományt jeleníti meg, amely a zsidók számára természetesen nagyon becses és sorsdöntő jelentőségű. Talán az első olyan passzus ez a Bibliában, amely ténylegesen lezajlott eseményt rögzít; olyan eseményt, amely a kortársaktól kiindulva szóbeli hagyományként szállt nemzedékről nemzedékre, és így hiteles részleteket is megőrzött. A szöveg aprólékosan írja le az üzleti tárgyalást és a vásárlás szertartását. Ábrahám, noha régóta élt Hebronban, mai szóhasználattal idegen volt, és ahhoz, hogy szabad tulajdonban lévő földet mondhasson magáénak, nemcsak vásárlóerőre volt szüksége, hanem arra is, hogy a közösség nyilvánosan beleegyezzen az üzletbe. A föld eredeti birtokosa egy helyi előkelőség, a hitteus Efron habiru és nyugati semita volt.[3] Ábrahámnak, hogy az üzlet lebonyolódhasson, először meg kellett nyernie a közösségnek, „Héth fiainak", „a föld népének" hivatalos beleegyezését, majd meg kellett alkudnia Efronnal a vételáron, amely négyszáz, „kalmároknál kelendő" ezüstsiklusra (vagy sékelre; a. m. „darab") rúgott, ezután pedig lemérette és a közösség vénei előtt átadta az összeget.

Emlékezetes esemény volt ez egy kis közösség életében; nemcsak a tulajdonjog átruházásáról volt szó, hanem a státus megváltozásáról is, és a bibliai elbeszélés ragyogóan adja vissza a rituális meghajlásokat, a színlelést és a hamis udvariaskodást, a keménységet és az alkudozást. Az olvasóra azonban a legmélyebb és a legmaradandóbb hatást azok a megragadó szavak teszik, amelyekkel Ábrahám az üzleti tárgyalást megnyitja: „Idegen és jövevény vagyok közöttetek", majd miután az üzlet megköttetett, ismét hangsúlyozza a szöveg: „Így erősítteték meg a mező és a benne lévő barlang Ábrahámnak (…) örökségül a Héth fiaitól" (Genezis 23:20). A zsidó történelemnek ebben az első igaz epizódjában nagy hatással elevenednek meg az egész faj komplexitásai és szorongásai.

Ki volt ez az Ábrahám, és honnan jött? Egyedül a Genezis könyve és az ide vonatkozó bibliai utalások bizonyítják, hogy élt, márpedig ezek írásos formában talán ezer évvel Ábrahám feltételezett létezése után keletkeztek. Kétszáz év óta tart a szenvedélyes vita a Bibliának mint történeti forrásnak az értékéről. Körülbelül 1800-ig az

uralkodó álláspont mind a tudósok, mind a laikusok körében fundamentalista volt, azaz úgy tartották, hogy a bibliai elbeszélések isteni ihletésűek, és mind egészében, mind részleteikben igazak, bár egyszersmind számos tudós, zsidók és keresztények egyaránt, évszázadokon keresztül rámutatott, hogy a Bibliának különösen a korai könyveit inkább szimbólumként és metaforaként, nem pedig betű szerint kell értelmezni. A 19. század első évtizedeitől kezdve főleg német tudósok jóvoltából új és egyre professzionálisabb „kritikai" megközelítésmód bontakozott ki, amely megtagadta a történeti értéket az Ótestamentumtól, és terjedelmes részeit vallási mítosznak nyilvánította. Mózes öt könyve ebben a felfogásban különböző héber törzsek szájhagyomány útján terjedő legendagyűjteményeként jelent meg, amelynek írásos formája csak a babilóniai száműzetés után, a Krisztus előtti első évezred második felében keletkezett. A gondolatmenet szerint ezeket a legendákat nagy gonddal szerkesztették, illesztették egymáshoz és alakították át, hogy a száműzetés utáni korszak zsidó uralkodó osztályának vallási hiedelmeit, gyakorlatát és rítusait történelmileg igazolják és isteni jóváhagyással lássák el. Ennek megfelelően a korai könyvekben ábrázolt személyek nem valóságos emberek voltak, hanem mitikus hősök vagy egész törzseket jelölő összetett alakok.[4]

Ekként nemcsak Ábrahám és a többi ősatya, hanem Mózes és Áron, Józsué és Sámson is beleolvadt a mítoszba, és semmivel sem számított valóságosabbnak, mint Héraklész és Perszeusz, Priamosz és Agamemnón, Odüsszeusz és Aeneas. Hegel és tudós követői hatására a Bibliában bemutatott zsidó és keresztény revelációt úgy értelmezték újjá, mint determinista szociológiai fejlődést a primitív törzsi babonából a kifinomult urbánus egyházi konstrukció felé. A zsidók páratlan és isteni elrendelésű szerepe háttérbe szorult, a mózesi monoteizmus nagy teljesítménye mindinkább elmosódott, és az ótestamentumi történelem átírás át átjárta valami finoman árnyalt antijudaizmus, amelybe még nyílt antiszemitizmus is vegyült. A német Biblia-kutatók kollektív teljesítménye akadémikus ortodoxiává vált, amely Julius Wellhausen (1844-1918) tanításában magas szintű meggyőző erőt és komplexitást ért el; Wellhausen figyelemre méltó könyve, a *Bevezetés az ókori Izráel történetébe* először 1878-ban jelent meg németül.[5] Fél évszázadon át Wellhausen és iskolája uralta a bibliai kutatások egész megközelítési módját, és számos gondolata még ma is hatással van a történészek Biblia-értelmezésére. Néhány kiemelkedő 20. századi tudós, mint például M. Noth és A. Alt, megőrizték ezt a lényegében szkeptikus megközelítési módot: a hódítás előtti hagyományokat mi-

tikusnak nyilvánították, és azt fejtegették, hogy az izraeliták csak Kánaán földjén váltak néppé, mégpedig nem előbb, mint a Kr. e. 12. században, a hódítás pedig – amelyet elsősorban békés beszivárgásként kell értékelni[6] – nagyrészt maga is a mítosz tartományába sorolandó. Mások úgy vélték, hogy Izrael eredete arra a vakbuzgó vallási közösségre vezethető vissza, amely kivonult a romlottnak tekintett kánaáni társadalomból.[7] Az ilyen s ehhez hasonló elméletek szükségképpen nyilvánították teljes egészében vagy nagyobbrészt fikciónak a Bírák könyvét megelőző bibliai történetírást, és magát a Bírák könyvét is fikció és tények keverékének ítélték. Érvelésük szerint az izraeliták története lényegi igazságtartalomra csak Saul és Dávid korában tesz szert; ettől fogva tükrözi a bibliai szöveg az udvari történetírás és feljegyzések valóságát.

A történészek sajnos ritkán olyan tárgyilagosak, mint amilyennek magukat mutatni szeretik. Különösen nehéz, ha ugyan nem lehetetlen objektivitást tanúsítani a bibliai történetírás területén, amely keresztények, zsidók és ateisták szempontjából egyaránt lényünk legmélyebb gyökereiig hatoló hiedelmeket vagy előítéleteket mozgósít. Ezen túlmenően a tudományos szakterületek művelésének általában megvannak a maga *szakmai torzulásai.* A 19. században és a 20. század nagy részében a bibliai történetírást a szövegelemzők vették birtokba, akiket ösztönük és képzettségük arra sarkall, hogy atomizálják a bibliai narratívákat, feltárják összeállítóik forrásait és indítékait, ezen az alapon válogassák ki a kevés hiteles töredéket, majd az eseményeket az összehasonlító történelem fényében rekonstruálják. A modern tudományos régészet fejlődésével azonban kifejlődött egy, az előbbi tendenciát ellensúlyozó erő, mivel az archeológusok a maguk részéről annak az elfogultságnak hódolnak, hogy az ősi szövegeket mintegy vezérfonalnak tekintsék és a fizikai maradványokban keressenek hozzájuk megerősítést. Amikor Görögországban és Kis-Ázsiában felfedezték és kiásták Tróját, Knosszoszt és Kréta egyéb minoszi lelőhelyeit, valamint a Peloponnészosz félsziget mükénéi városait, továbbá megfejtették a néhány ilyen lelőhelyen talált ősi udvari feljegyzéseket, rehabilitálták a homéroszi elbeszélések történeti értékét is, és a kutatóknak módjuk nyílt rá, hogy a legendai máz alatt mind nagyobb számban valóságelemeket is feltárjanak. Hasonló folyamat játszódott le Palesztinában és Szíriában: az ősi lelőhelyek feltárása, valamint a hatalmas mennyiségű jogi és adminisztrációs feljegyzés előkerülése és lefordítása azt eredményezte, hogy a korai bibliai könyvek mint történeti narratívák ismét felértékelődtek. Különösen W. F. Albright és

Kathleen Kenyon munkásságának köszönhető, hogy ismét megerősödött a hitünk a korai ótestamentumi könyvek helyszíneinek és eseményeinek tényleges létezésében.[8] Ami legalább ugyanilyen fontos: a Kr. e. harmadik és második évezred egykorú irattárainak felfedezése addig homályos bibliai részleteket helyezett új megvilágításba. Míg ötven évvel ezelőtt a Biblia akármelyik korai részletét vagy mitikusnak, vagy szimbolikusnak feltételezték, a bizonyítási teher most áthelyeződött: a tudósok mindinkább abból indulnak ki, hogy a szövegben ott rejlik az igazságnak legalább egy csírája, és szakmai kötelességüknek tartják, hogy ezt a csírát kibontakoztassák. Mindez azonban korántsem könnyítette meg a Biblia történeti értelmezését. Mind a fundamentalista, mind a „kritikai" megközelítésnek megvoltak a maguk megnyugtató leegyszerűsítései. Manapság a bibliai szövegeket az igazsághoz vivő igen bonyolult és többértelmű vezérfonalnak tartjuk – de a hangsúlya „vezérfonalon" van.

Ekként a zsidóság a mai világ egyetlen népe, amely a maga múltját történetileg – ha helyenként homályosan is – oly módon dokumentálhatja, hogy e forrás segítségével igen távoli korokig vezetheti vissza eredetét. Azok a zsidók, akik a Bibliát a maihoz nagyjából hasonló formába öntötték, nyilvánvalóan úgy gondolták, hogy Ábrahám alapította fajuk, még az övénél is ősibb korokig vezetheti vissza elődeit, és az első ősapát Ádámnak nevezték. Mai tudásunk alapján azt kell feltételeznünk, hogy a Genezis könyvének legelső fejezetei sokkal inkább sematikusak és szimbolikusak, semmint tényszerű leírások. Az elsőtől az ötödikig terjedő fejezetek, amelyek többek között a tudás, a gonosz, a szégyen, a féltékenység és a bűn fogalmait tisztázzák, inkább magyarázatok, mint megtörtént epizódok, bár fennmaradt emlékek így is rögzülnek bennük. Nehéz például elhinni, hogy Káin és Ábel története merő fikció volna; Káin válasza: „Avagy őrizője vagyok-é én az én atyámfiának?", hitelesen cseng, és a bűntől megjelölt, megszégyenített és üldözött ember fogalma olyan erős, hogy történeti alapra utal. Ha a teremtésről és az első emberekről szóló zsidó leírást pogány kozmogóniákkal vetjük egybe, feltűnik, milyen kevéssé érdekelte a zsidókat a világ és teremtményei keletkezésének mechanizmusa, amely szempont az egyiptomi és mezopotámiai elbeszélőket olyan nyakatekert és torz feltételezésekre késztette. A zsidók egyszerűen feltételezik egy mindenható Isten előzetes létezését, amely Isten cselekszik, de leírva vagy jellemezve sehol nem látjuk, miáltal olyan hatalmas és olyan láthatatlan lesz, mint a természet maga. Sokatmondó tény, hogy a Genezis könyvének 1. fejezete, ellentétben minden más

ókori kozmogóniával, lényegében tökéletesen egybevág a világegyetem keletkezésének modern tudományos magyarázataival, nem utolsósorban a „nagy robbanás" elméletével.

Ez nem jelenti azt, hogy a zsidó Istent bármilyen értelemben a természettel azonosítanák, éppen ellenkezőleg: Isten, bár soha nincs vizualizálva, hangsúlyosan személyként körvonalazódik. A Deuteronomium könyve például nagy jelentőséget tulajdonít annak, hogy megkülönböztesse a természetet és természet-isteneket imádó, megvetett pogány népeket a zsidóktól, akik Istent mint személyt imádják, és ekként figyelmezteti őket: „Se szemeidet fel ne emeld az égre, hogy meglásd a napot, a holdat és a csillagokat, az égnek minden seregét, hogy meg ne tántorodjál, és le ne borulj azok előtt…"[9] Ez a személyes Isten továbbá a kezdetektől fogva egyértelmű erkölcsi distinkciókkal él, amelyeket teremtményeinek be kell tartaniuk, miáltal az első emberek zsidó verziójában a kezdet kezdetétől parancsoló erővel vannak jelen az erkölcsi kategóriák, s ez ismét élesen megkülönbözteti ezt a változatot valamennyi pogány leírástól. A Biblia történelem előtti szakaszai ekként egyfajta erkölcsi fundamentumot alkotnak, amelyen az egész ténybeli struktúra nyugszik. A zsidók még legkezdetlegesebb előtörténetükben is olyan lényekként jelennek meg, akik képesek jó és rossz között abszolút különbségeket érzékelni.

A fizikai világegyetem fölé helyezett erkölcsi univerzum fogalma határozza meg a Biblia első, valóban történeti epizódját, az özönvíz leírását a Genezis könyvének 6. fejezetében. Ma már nem lehet kétséges, hogy Mezopotámiában valóban volt valamilyen hatalmas áradás. A bibliai beszámolót első ízben 1872-ben támasztották alá, amikor a British Museumban működő George Smith az özönvíz egy változatát fedezte fel azokon az ékírásos táblákon, amelyeket A. H. Layard talált 1845-51-ben Kujundzsikban, Szanhérib palotájának könyvtárában, s amelyeket az Aszurbanipál palotájában talált további táblák is megerősítettek.[10] Ez valójában egy kései asszír változat volt, amelyet a *Gilgames* néven ismert, Uruk egy ősi, a Kr. előtti negyedik évezredben élt sumer uralkodójával foglalkozó, sokkal korábbi epikus mű végére toldottak be. Az asszírok előtt már mind a babilóniaiak, mind a jóval korábbi sumerok is őrizték egy nagy áradás emlékeit. Az 1920-as években Sir Leonard Woolley megtalálta Urt, a Kr. e. negyedik és harmadik évezred jelentős sumer városát, és ásatásokat folytatott a helyszínen; ezt a várost a Biblia is említi, a történelem előtti időkkel foglalkozó szakasza legvégén.[11] Woolley, mialatt Ur korábbi régészeti szintjeit kutatta, hosszú időn át arra törekedett, hogy napvilágra hoz-

za egy drámai erejű áradás fizikai bizonyítékait. Talált is egy nyolclábnyi alluviális lerakódást, amelynek korát a Kr. e. 4000-3500 évekre helyezte. Suruppakban újabb, tiszteletet parancsoló alluviális lerakódásba ütközött, majd talált egy tizennyolc hüvelykest is, egy hasonló rétegben, Kisben. Ám ezek időbeli meghatározásai nem egyeztek az urbeliekkel.[12] Sir Max Mallowan, amikor az 1960-as évek elejéig feltárt különféle lelőhelyeket felülvizsgálta, arra a következtetésre jutott, hogy valóban lezajlott egy hatalmas méretű áradás.[13] Ezután, 1965-ben a British Museum további felfedezésre jutott a lerakódásokban: előkerült két, az özönvízre utaló tábla, amelyek Szippar babilóniai városban íródtak, Ammiszadukva király uralkodása idején, Kr. e. 1646-1626 között.

Ennek az utolsó felfedezésnek a jelentősége abban áll, hogy általa magának Noénak az alakjára összpontosíthatjuk figyelmünket. A szöveg ugyanis elbeszéli, hogy az Isten, miután megteremtette az emberiséget, megbánta tettét, és elhatározta, hogy áradással semmisíti meg teremtményeit, ám Enki, a víz-isten, elárulta a szörnyű tervet bizonyos Ziuszudra nevű pap-királynak, aki bárkát épített magának, és így túlélte a katasztrófát.[14] Ziuszudra minden kétséget kizáróan létező személy volt, Suruppak dél-babiloni város királyaként élt Kr. e. 2900 körül, és ebben a minőségében szerepel a sumer királyok listájának legkorábbi oszlopában. A suruppaki lelőhelyen is felfedezték egy hatalmas áradás bizonyságát, bár az időpont meghatározása nem egyezik Woolley urbeli árvizével.[15] A Bibliában Noéként szereplő Ziuszudra megváltói alakja ekként az első független megerősítése valamely bibliai szereplő tényleges létezésének.

Van azonban egy alapvető különbség az özönvíz bibliai ábrázolása és a babiloni-sumer epikus művek között. Ziuszudrával ellentétben Noé morális lény, akinek gyökerei szilárdan a Genezis könyvében a kezdetektől meghatározott értékrendszerbe kapaszkodnak. Továbbá, míg a *Gilgames-történet* egymástól elszigetelt epizódokat beszél el, és nélkülözi az egységesítő erkölcsi és történeti összefüggésrendszert, a zsidó változat minden eseménybe belelátja az erkölcsi kérdéseket, és az események összességét olybá tekinti, mint amely egy isteni terv létéről tanúskodik. Így jelenik meg a különbség a világi és a vallási irodalom, a puszta folklór és a tudatos, determinista történetírás között.

Továbbmenően, nem csupán arról van szó, hogy Noé a zsidó történelem első hús-vér embere: története a zsidó vallás fontos elemeit vetíti előre. A bárka építésében és benépesítésében egyaránt jelent-

kezik a zsidó isten rögeszmés foglalkozása a részletekkel. Felbukkan továbbá az egyetlen igaz ember eszméje, s ami még fontosabb: az emberi életnek kiemelkedő jelentőséget tulajdonító zsidó szemlélet, amely az embernek Istenhez fűződő sajátosan képzeletgazdag viszonyán alapul, úgy, ahogy ezt a Genezis könyve 9. fejezetének kulcsfontosságú 6. verse meghatározza: „A ki ember-vért ont, annak vére ember által ontassék ki; mert Isten a maga képére teremté az embert." Ezeket a sorokat a zsidó vallás központi tanának tekinthetjük, és sokatmondó tény, hogy éppen az özönvízzel kapcsolatban jelenik meg – vagyis az első olyan történelmi eseményhez kötődik, amelyet Biblián kívüli forrás is megerősít.

Az özönvízzel kapcsolatos részekben említődik először a szövetség gondolata, és itt hangzik el az első utalás Kánaán földjére,[16] ezek a témák azonban sokkal hangsúlyosabban térnek vissza, ha az özönvíz utáni királyok listáját áttekintve elérkezünk az ősatyákhoz. És most visszakanyarodhatunk az Ábrahám kilétére és származására vonatkozó kérdésünkhöz. A Genezis könyvének 11-25. fejezete szerint Ábrahám, akit eredetileg Ábrámnak hívtak és legtávolabbi őse Noé volt, „a káldeus Urból" vándorolt el először Háránba, majd Kánaán különböző részeire; egy éhínség miatt Egyiptomba is ellátogatott, de utána visszatért Kánaánba, és életét abban a Hebronban fejezte be, ahol az első földtulajdont megvásárolta.

Ezen bibliai beszámoló lényege történelmi tény. A kaldeusokra való utalás anakronisztikus, mivel a kaldeusok csak a Kr. e. második évezred vége felé hatoltak be Mezopotámiába, Ábrahám pedig sokkal régebben, a második évezred eleje körül élt. A szöveg azért említi a kaldeusokat, hogy a Kr. e. első évezred Biblia-olvasói így jobban ráismerhessenek Urra.[17] De semmi ok rá, hogy kétségbe vonjuk a Biblia állítását, miszerint Ábrahám Urból jött, és hála Woolley és követői munkásságának, már ez a tény is sokat elmond a pátriárkáról. Először is a nevéhez nem sivatagot, hanem egy jelentős várost társítunk. Az olyan hegeliánusok, mint Wellhausen és tanítványai, akik determinista fejlődést tételeztek a primitívből a kifinomult, a sivatagból a város felé, kezdetben a lehető legegyszerűbb állattenyésztőknek tartották a hébereket – csakhogy a Woolley által feltárt Urban a kultúra viszonylag magas színvonalú volt. „Meszkalamdugnak, a Jó Föld hősének" sírjában Woolley pompás, tömör aranyból készült sisakot talált, amely parókát formázott, dombormű szerűen utánozta a hajfürtöket, és kagylókkal meg lapis lazulival volt kirakva; vallási felvonulásokon kegytárgyként szerepelt. Woolley talált egy óriás zikkuratot is, azaz

számos emelvényen nyugvó templomot, és indokolt a feltételezés, miszerint ez a tárgy ihlette volna a Bábel tornyáról szóló elbeszélést. A zikkurat a harmadik dinasztiához tartozó Ur-Nammunak (Kr. e. 2060-1950), a nagy törvényadónak és építtetőnek a nevéhez fűződik, aki önmagát egy töredékes formában ránk maradt sztélén mint csákánnyal, vakolókanállal és mérőkörzőkkel felszerelt munkást ábrázoltatta.

Valószínű, hogy Ábrahám e király uralkodását követően hagyta el Urt, és magával vitte az eget ostromló zikkuratról szóló kánaáni elbeszéléseket, valamint a sokkal korábbi özönvíztörténetet. Hogy erre az utazásra mikor került sor? Az ősatyákat időhöz kötni nem olyan reménytelen feladat, mint azt egykor feltételezték. A Genezis könyvében az özönvíz előtti keltezések természetesen inkább sematikusak, mint tényszerűek, de a genealógiák csakúgy, mint az ókor többi korai királynévsora, korántsem megvetendő források. A fáraólisták, amelyeket többek között a hellenizmus idején, Kr. e. 250 táján élt Manetho nevű egyiptomi pap állított össze, lehetővé teszik, hogy az egyiptomi történelmet ésszerű biztonsággal vezethessük vissza egészen a Kr. e. 3000 körül uralkodott első dinasztiáig. Berosszosz babiloni pap, aki nagyjából Manethónak felel meg, hasonló uralkodói listát hagyott ránk Mezopotámiával kapcsolatban, és a régészet további listákat hozott felszínre. Ha megvizsgáljuk a Genezis könyvében szereplő özönvíz előtti és özönvíz utáni nevek listáját, két csoportot találunk, mindegyikben tíz-tíz névvel, habár a majdnem eredeti héber masszoretikus szövegek, a görög Septuaginta és a szamaritánus Plutateuchus másmás keltezéseket sugallnak. Ezek a csoportosítások hasonlítanak a Biblián kívüli irodalmi feljegyzésekhez, a bibliai „hosszú" keltezések pedig rokonok a suruppaki, áradás előtti sumer királyok életrajzaival. A legkorábbi királyi névsor csak nyolc özönvíz előtti királyt sorol fel, de Berosszosznál, a Genezis könyvének sémájához illeszkedve, tíz név szerepel. A kettő közötti kapcsolatról talán Ábrahám gondoskodott, aki magával vitte a hagyományt.

A mezopotámiai királyi névsorokat, akárcsak az egyiptomiakat, nehéz időben pontosan meghatározni, de a mára kialakult egyezményes számítás Szargont és a korai akkád időszakot Kr. e. 2360 és 2180 közé teszi, a törvényalkotó Ur-Nammut és az uri harmadik dinasztiát a második évezred végére vagy az első kezdetére, Hammurabi, a vitathatatlanul hiteles államférfi és törvényszerkesztő uralkodását pedig két pontos dátum, 1728 és 1686 közé helyezi. A feltárt bizonyítékok szerint a Genezis könyvében szereplő ősatyákról szóló elbeszélések az Ur-Nammu és Hammurabi közötti korszakban keletkeztek, legkoráb-

ban Kr. e. 2100, legkésőbb pedig Kr. e. 1550 között; ez az időszak a középső bronzkornak felel meg. Később, azaz a kései bronzkorban semmiképpen sem keletkezhettek, mivel ez a feltételezés az egyiptomi új királyság birodalmához kapcsolná őket, márpedig az ősatyákról szóló szakaszok nem tesznek említést arról, hogy Kánaánban érzékelhető lett volna az egyiptomi birodalom jelenléte. Albright tudományos munkássága jó részében Ábrahám időbeli meghatározásának problémájával küszködött, ide-oda tologatva a pátriárkát a Kr. e. 20. és 17. század között, majd végül arra az eredményre jutva, hogy Ábrahám nem élhetett a 20. század előtt vagy a 19. század után. Ez az időbeli meghatározás ésszerűnek látszik.[18]

Az, hogy az ősatyák hozzávetőleges időbeli meghatározására immár mód nyílt, lehetővé teszi, hogy kapcsolatot teremtsünk köztük és részben a régészeti leletek, részben a bronzkori Szíriából és Mezopotámiából elő került irattárak között. Ez utóbbiak azért fontosak, mert lehetőséget nyújtanak, hogy ne csak hitelesítsük a pátriárkatörténetek egyes epizódjait, hanem meg is magyarázzuk őket. A régészeti feltárások sorában említendő a Kathleen Kenyoné, aki a Genezis könyvének 23. fejezetében és a 35. fejezet 19-20. verseiben szereplő barlangsírokhoz hasonló, Jerichón kívüli út menti sírokat kutatta, valamint a Nelson Gluecké, aki a Negev régészeti feltárása során számos, a pátriárkákéhoz hasonló jellegű, középső bronzkorbeli települést tett hozzáférhetővé.[19] Glueck megemlíti, hogy számos ilyen települést valamivel Kr. e. 1900 után pusztítottak el, ami megerősíti a Genezis könyvének 14. fejezetében leírt háborús dúlások tényét.

Az irodalmi leletek fölöttébb tekintélyesek és sokatmondóak. 1933-ban A. Parrot ásta ki az Eufrátesz partján épült s a szíriai-iraki határtól tizenhét mérföldre északra fekvő ősi Mari várost (a mai Tell Hararit), és ott egy 20.000 tételre rúgó irattárat talált.[20] Ezt követte a Kirkuk melletti ókori Nuziban egy hasonló, agyagtáblákból álló irattár felfedezése és átírása; Kirkuk a hurriták – a bibliai horreusok – városa volt, része a Mitanni királyságnak.[21] Egy harmadik, 14.000 táblából álló archívumot az észak-szíriai Eblában (a mai Tell Mardikhban) fedeztek fel.[22] Ezek az archívumok nagy időközt fognak át: az eblai valamivel a pátriárkák előtti korból való, a nuzibeli valamivel későbbi, a Kr. e. 16-15. században keletkezett, míg a maribeli – ennek időbeli elhelyezése tűnik az ősatyák korához a legközelebbinek – a Kr. e. 19. század vége és a 18. század közepe közötti korszakból ered. E három irattár együtt hozzásegít, hogy képet alkothassunk a bibliai szövegből kibontakozó patriarkális társadalomról. Amikor Wellhausen és mások

azt állították: a Biblia korai könyveit úgy állították össze és szerkesztették meg, hogy összhangban legyenek egy sokkal későbbi korszak vallási hiedelmeivel, az egyik legerősebb ellenérv az volt, hogy e könyvek számos epizódjáról ez egyáltalán nem mondható el. Ezek olyan szokásokat testesítenek meg, amelyek a Kr. e. első évezred szerkesztőinek a szemében természetszerűleg különösnek és megmagyarázhatatlannak látszottak, de a rájuk szállt szöveg és az örökölt hagyományok iránti tiszteletükben egyszerűen átmásolták őket anélkül, hogy észszerű megfejtésükre törekedtek volna. Néhány részlet számunkra is titokzatos marad, sok más részlet azonban a táblák fényében mára értelmezhetővé vált.

Így például mind az eblai, mind a mari táblák között vannak olyan adminisztratív és jogi dokumentumok, amelyek a pátriárkákkal azonos nevű emberekre utalnak, például Ábrámra, Jákóbra, Leára, Lábánra és Ismáelre, emellett a szövegekben sok a megelevenítő erejű, héberrel rokon kifejezés és kölcsönszó.[23] Továbbá a Kr. e. második évezred kezdetének ezek az ismeretlen pereskedői ugyanazokkal a nehézségekkel – gyermektelenség, válás, örökség, elsőszülöttségi jog – találták szembe magukat, mint bibliai névrokonaik. Ábrahám kétségbeesett terve, hogy mivel saját gyermek nem adatott neki, egyik szolgáját tegye meg örököséül, és javaslata, hogy örökbe fogadja Eliézert, mint majdani örököst, a nuzi gyakorlatot követi. A nuzi táblákon emellett pontos párhuzamok találhatók Ábrahámnak és feleségének, Sárának egyezkedésére, majd arra, ahogy Ábrahám felesége szolgálóját, Hágárt veszi maga mellé törvényes ágyasként, mivel Sára nem szülhetett néki gyermeket, továbbá az ezt követő szerencsétlen családi következményekre. A nuzi házassági szerződések külön is megszabják, mi a teendő ilyen körülmények között. Az egyik nuzi táblából kitűnik, hogy egy idősebb fivér eladja öccsének a maga elsőszülöttségi jogát három juhért, szakasztott úgy, ahogy Ézsau egy tál lencséért ruházta át Jákóbra a maga jogait.[24] Egy másik nuzi tábla olyan esetet tár fel, amely a halálos ágyon tett áldás formájában kinyilvánított szóbeli végrendelkezés kötelező érvényét bizonyítja – ekként rávilágítva a Genezis könyvének 27. fejezetében található figyelemre méltó jelenetre, amelyben Jákób és anyja, Rebeka összeesküsznek, hogy megtévesszék Jákób atyját, Izsákot, és elérj ék, hogy az halálos ágyán Jákóbot tegye meg örökösévé. S ami minden példa közül a legfeltűnőbb: a nuzi irattár magyarázattal szolgál Jákób és Lábán viszonyának meghökkentő bibliai leírására, amelyről ma már tudjuk, hogy egy elterjedt örökbefogadási problémát rejt magában: az örökös

nélkül maradt Lábán örökbe fogadta Jákóbot mint fiát s egyszersmind a vejét, majd később maga is fiakat nemzett. Egy nuzi táblán a következők olvashatók:

> Nasvinak, Arsenni fiának örökbefogadási táblája. Örökbe fogadta ő Wullut, Pohiszhenni fiát… Ha Nasvi meghal, Wullu lesz az örököse. Ha Nasvi fiút nemzene, az egyenlő arányban fog osztozkodni Wulluval, de Nasvi fia veszi magához Nasvi isteneit. Ám ha Nasvinak nem születne fia, Wullu veszi magához Nasvi isteneit. És Nasvi feleségül adta lányát, Nuhuyát Wulluhoz. És ha Wullu még egy feleséget venne maga mellé, úgy eljátssza Nasvi földbirtokát és épületeit.[25]

A nuzi táblákból kitűnik, hogy a családi istenek mintegy jelképes jogi érvénnyel felruházott birtokleveleknek számítottak, és most már értjük, miért lopta el Ráchel Lábán házi bálványait: így akarta jóvátenni apja méltánytalannak tartott jogi eljárását. A mari táblák ugyanakkor példákat sorolnak fel arra a jogi eredetű rítusra, amely egy állat leölésével szentesít egy szövetséget, szakasztott úgy, ahogy Ábrahám megerősítette Istennel kötött szövetségét, a Genezis könyve 15. fejezetének 9-10. verseiben.[26]

Most már nekiláthatunk, hogy Ábrahámot és ivadékait elhelyezzük a maguk valóságos történelmi összefüggésrendszerében. A Kr. e. harmadik évezred végén a civilizált nemzetközi társadalmat elsöpörték a Keletről érkező támadások. Ezek a támadások nagy zűrzavarhoz vezettek Egyiptomban, míg az ázsiai lakott településeken, olyan városokban, mint Ugarit, Büblosz, Megiddo, Jerichó és az ősi Gáza, a fosztogatás és a városok elnéptelenedése miatt – ahogy azt a régészek feltárták – megszakadt minden folyamatosság.[27] Ezek a népek, amelyek Mezopotámiából kiindulva nyomultak a Földközi-tenger térségei felé, nyugati semita nyelveken beszéltek, amelyek közé a héber is tartozik. Különálló csoportra utal a mezopotámiai táblákon és feliratokon a SA.GAZ ideogramma vagy a Hapiru, Habiru szó. Késő bronzkori egyiptomi források ugyancsak Abirut vagy Habirut emlegetnek. Ezzel a meghatározással nem beduinokra vagy más sivatagi népekre utalnak, amelyek akkor is léteztek, éppúgy, mint napjainkban, mert ezt a csoportot más elnevezéssel illették. A habiru a jelek szerint sértő tartalmú szó volt, és az egyik helyről a másikra vándorló, örökösen bonyodalmakat okozó, romboló magatartású csoportokra alkalmazták, amelyek tagjai nem városokban éltek. Ezek nem voltak szabályszerű törzsek, amelyek nyájaikkal az évszaktól függően rendszeresen vonultak más tájakra, ahogyan azt Kis-Ázsia és Perzsia területén mindmáig teszik; kultúrájuk is magasabb rendű volt a legtöbb

sivatagi törzsénél. Ám éppen mivel nehéz volt őket valamilyen csoportba sorolni, meghökkentették és bosszantották a konzervatív egyiptomi hatóságokat, amelyek nagyon jól tudták, miként kell bánni az igazi nomádokkal. Néha zsoldosként szolgáltak vagy kormány tisztviselők lettek, de dolgoztak mint szolgák, üstfoltozók vagy házalók is. Szamárháton vonultak, karavánokba tömörülve vagy kereskedőként. Néha jelentős jómódra tettek szert, ami nyájaik számában, valamint követők nagyobb csoportjában fejeződött ki; előfordult, hogy le is telepedtek, földet szereztek, és jelentéktelen kis királyságokat hoztak létre.

Minden habiru csoportnak megvolt a maga sejkje vagy hadvezére, aki alkalomadtán akár kétezer követővel is indíthatott támadást. Amikor lehetőségük nyílt letelepedésre és építkezésre, vezérük királynak nevezte magát, és ilyenkor az egész csoport az adott vidék fő-királyához csatlakozott. Eltekintve Egyiptomtól, amely már a Kr. e. 19. században is ősrégi hagyományokon nyugvó központosított autokrácia volt, önmagában egyetlen király sem volt hatalmas. A babiloni Hammurabi kíséretében például mindig volt vagy tíz-tizenöt király; és a helyi uralkodó árnyalt ítélőképességén múlt, hogy elkergette-e a habiru királyokat, avagy megengedte, hogy ezek letelepedjenek, és (ténylegesen) hűbéresekké váljanak.[28]

Ugyanezzel a dilemmával kerültek szembe azok a már letelepedett, jelentéktelen helyi királyok, akik egy korábbi bevándorlási hullámnak voltak résztvevői. Az egyik ilyen bevándorló habiru csoportnak volt tekintélyes és jómódú vezére Ábrahám, akinek „háromszáztizennyolc jól képzett cselédje született a házában". A Genezis könyvének 12. fejezetében látjuk, amint egy nagy tekintélyű hatalommal, Egyiptommal tárgyal; a 14. fejezetben pedig ő és emberei zsoldosokként szolgálják Sodoma jelentéktelen királyát. A kisebb vagy nagyobb jelentőségű letelepült hatóságokhoz fűződő viszonyában mindig volt bizonyos feszélyezettség, és a csalástól sem idegenkedett, így például feleségét, Sárát több ízben is a húgának mondta: ma már tudjuk a táblákról, hogy az olyan feleség, aki jogi státusa szerint nőtestvérnek is tekintendő, nagyobb védettséget élvezett, mint a közönséges feleség.[29] A legelőterület korlátozott volt, és gyakran vízben is szűkölködtek. Ha valamely habiru csoport letelepedett és felvirágzott, puszta jómódja is viszályok forrásává vált – szinte kísérteties előrejelzése ez a diaszpórában élő zsidóság későbbi problémáinak. A Genezis könyve 13. fejezetének 6-11-ig terjedő versei bemutatják, hogyan kényszerül megválni egymástól Ábrahám és unokaöccse, Lót: „És nem bírá meg őket az a

föld, hogy együtt lakjanak, mert sok jószáguk vala, és nem lakhatának együtt." A Genezis könyve 21. fejezetének 22-31-ig terjedő versei bemutatják, ahogy Ábrahám Beérsebában összetűz Ábimelech, a helyi király embereivel a vízjogokon, majd a vitát állatáldozattal megpecsételt szövetség oldja fel. Ábrahám viszonya Ábimelechhel békés, bár néha feszült és jogásziaskodó volt. A letelepült királyoknak néha érdekükben állt, hogy megtűrjék a habirukat, akik közül zsoldosokat toborozhattak. Ha azonban az „idegenek és jövevények" túlságosan elszaporodtak, és túl nagy hatalomra tettek szert, a helyi királynak saját érdekében távozásra kellett őket felszólítani, mert különben a fejére nőttek volna. Így közli Ábimelech Ábrahám fiával, Izsákkal: „Menj el közülünk, mert sokkal hatalmasabbá lettél nálunknál."[30]

A Genezis könyvének ez az egész anyaga, benne a bevándorlás, a vízforrás ok, a szerződések és az elsőszülöttségi jog változatos problémáival azért nyűgöz le, mert a pátriárkákat szilárdan beágyazza a maguk történeti környezetébe, s egyszersmind a Biblia ősi eredetéről és hitelességéről is tanúskodik. Ez az anyag azonban két más típusú anyaggal elegyedik, és ezekben fedezhető fel a bibliai elbeszélések igazi célja: egyfelől erkölcsi kontextusba helyezik s ennek megfelelően ábrázolják az egyes embereket, a nép őseit, és másfelől, ami még fontosabb, feltárják az Istenhez fűződő kollektív kapcsolat eredetét és fejlődését. A Bibliának talán legfigyelemreméltóbb aspektusa az az élénkség és az a realizmus, amellyel ezek az ősi elbeszélések az ősatyákat és családjukat ábrázolják, és ennyiben a Biblia párját ritkítja az ókor egész irodalmában. Megtaláljuk benne az archetípusokat, mint Ismáelt – „Az pedig vadtermészetű ember lesz: az ő keze mindenek ellen, és mindenek keze ő ellene (…)" –,[31] de sztereotípiákkal soha nem akad dolgunk: minden szereplő vibráló elevenséggel kel életre a mű lapjain.

Még figyelemreméltóbb a nőknek szentelt figyelem, a vezető szerep, amelyet sok esetben játszanak, valamint elevenségük és érzelmi erejük ábrázolása. Sára, Ábrahám felesége a történelem első olyan alakja, akiről megtudjuk, hogy nevet. Amikor már öregkorában tudomására hozzák, hogy a közeljövőben végre megszüli rég óhajtott fiát, nem hitte el, hanem „nevete azért (…) ő magában, mondván: Vénségemre lenne-é gyönyörűségem? Meg az én uram is öreg!" (Genezis 18:12.) Keserédes ez a nevetés, szomorú, ironikus, még cinikus is, érződik benne a századokon átcsendülő jellegzetes zsidó nevetés előíze. Amikor pedig Izsák, a fiú megszületett, „(…) monda Sára: Nevetést szerzett az Isten énnékem; aki csak hallja, nevet rajtam" és ez az

örömteli, diadalmas nevetés négyezer éven átívelve tudósít bennünket szívbéli jókedvéről. Aztán itt van a történet, ahogy a szelíd és meditatív alkatú Izsák, aki mélységesen szerette anyját, a félénk, de jólelkű és gyengéd Rebeka személyében feleséget szerez magának anyja helyébe; és ez az első olyan bibliai történet, amely megindít bennünket. Még felkavaróbb – ha szigorúan véve nem is az ősatyák idejéből való – Ruth könyve, amely két gyászoló, magányos asszony: Naómi és a menye, Ruth közötti szeretetteljes és áldozatos kapcsolatot ábrázolja. A két nő érzelmeit a szöveg olyan szeretetteljesen és hűségesen adja vissza, hogy az ember ösztönösen úgy hiszi: a történet egy nő tollából ered; Debora éneke pedig, amely a Bírák könyvének 5. fejezetét alkotja, a maga sokszínű nőábrázolásával, valamint a női erő és bátorság diadalmas hirdetésével, szinte bizonyosan egy női költőtől származik. Ugyanakkor a szöveg több jegye arról tanúskodik, hogy ez a Biblia egyik legkorábbi része volt, amelyet többé-kevésbé a jelenlegi formájában jegyeztek le legkésőbb Kr. e. 1200-ban.[32] Ezek a korai bibliai feljegyzések tanúsítják, milyen alkotó szerepet játszottak a nők a héber társadalom kialakulásában, milyen szellemi és érzelmi erő lakozott bennük, és milyen mélységes komolysággal képviselték álláspontjukat.

A Biblia korai részei mindazonáltal elsősorban teológiai kinyilatkoztatások; leírják, milyen közvetlen, gyakran bensőséges viszony áll fenn a nép vezetői és Isten között. E tekintetben meghatározó Ábrahám szerepe. Őt a Biblia úgy ábrázolja, mint a héber nép közvetlen ősét és a nemzet megalapítóját, aki egyszersmind a jó és igaz ember magasztos példája is. Békeszerető (Genezis 13:8-9), bár elveiért harcolni is kész és a győzelemben nagylelkű (14:22), odaadóan szereti családját és vendégszerető az idegenekkel szemben (18:1), aggódik embertársai jólétéért (18:23), mindenekelőtt pedig istenfélő és engedelmesen fogadja az isteni parancsot (22:12; 26:5). Ugyanakkor mégsem elvont példakép, hanem mélységesen emberi, hiteles személyiség, aki időnként szorong, kételkedik, sőt még szkeptikusnak is mondható, noha végül mindig győz benne a hit, és végrehajtja Isten utasításait.

Ha a héber nemzet megalapítója Ábrahám volt, vajon a héber vallást is ő alapította? A Genezis könyvéből úgy látszik, mintha ő kezdeményezte volna az egyetlen és mindenható Istenhez fűződő sajátságos héber viszonyt. Nem világos azonban, hogy találóan nevezhetjük-e az első egyistenhívőnek. Wellhausen hegeli elképzelését az Ábrahám jelképezte zsidókról, amint kiemelkednek primitív sivatagi hátterükből, bízvást mellőzhetjük. Ábrahám olyan ember volt, aki isme-

rősen mozgott a városokban, eligazodott a bonyolult jogi formulák és a maguk korában szofisztikusnak számító vallási elképzelések között. Salo Baron, a nagy zsidó történész protomonoteistának látja, aki egy olyan központból jött, amelynek virágzó holdkultusza fokozatosan átalakult az egyistenhit egy nyersebb formájává. Ábrahám számos családtagjának neve, például a Sára, a Micáh, a Tháré (Terach), a Lábán a holdkultusszal volt kapcsolatban.[33] Józsué könyvében titokzatos utalást találunk Ábrahám bálványimádó elődeire: „Tháré, Ábrahámnak atyja és (…) idegen isteneknek szolgáltak vala."[34] Ésaiás (jesajá) könyve pedig, egy ősi, de a Bibliában másutt nem említett hagyományt felélesztve azt mondja, hogy Isten „megváltá Ábrahámot".[35] A semita népeknek nyugat felé, a termékeny félhold ívén való haladását általában úgy tartják számon, mint a gazdasági erők nyomásának következményét, ám fontos, hogy megértsük: Ábrahám késztetése vallási természetű volt – olyan felszólításnak engedelmeskedett, amely hite szerint egy nagy, mindenható és mindenütt jelen lévő Istentől eredt. Bízvást állíthatjuk, hogy – bár a monoteizmus fogalma még nem fejlődött ki tudatában a maga teljességében – ebbe az irányba törekedett, és a mezopotámiai társadalmat éppen azért hagyta el, mert az spirituális zsákutcába jutott.[36]

Ábrahámot a legpontosabban talán henoteistaként írhatjuk le, vagyis olyan emberként, aki hitt az egyetlen és egy meghatározott néphez kötődő Istenben, de ugyanakkor elismerte, hogy más fajok is ugyanígy ragaszkodhatnak a maguk isteneihez. Ezzel a megszorítással valóban ő a héber vallási kultúra megalapítója, mivel ő képviseli elsőként annak két kiemelkedő jellegzetességét: az Istennel kötött szövetséget és a föld adományozását. A szövetség fogalma rendhagyó gondolat, amelynek az ókori Közel-Keleten nem találni párját. Az igaz, hogy Ábrahámnak Istennel kötött személyes jellegű szövetsége nem éri el a Mózes által az egész nép nevében kötött szövetség komplexitását, de a lényegi elemek így is megtalálhatók: az egyik fél engedelmességet fogad a másik különleges kegyei fejében, miáltal a történelemben első alkalommal jelenik meg egy erkölcsös Isten, aki jó szándékú alkotmányos uralkodóként jár el, akit kötnek a maga méltányos egyezségei.[37]

A Genezis könyvének beszámolója, benne Ábrahám és Isten meg-megújuló párbeszédével, arra utal, hogy Ábrahám csak fokozatosan értette meg és fogadta el az egyezség nagy horderejű implikációit, mint ahogy az isteni akarat olykor csak apránként, szakaszosan tárul fel az ember előtt. A Genezis könyvének 22. fejezete írja le, ho-

gyan eszmél rá végül Ábrahám az igazságra akkor, amikor Isten próbára teszi, és megparancsolja, hogy áldozza fel egyetlen fiát, Izsákot.[38] Ez a részlet fontos mérföldköve a Bibliának, mint ahogy egyszersmind az egész vallástörténet egyik legdrámaibb és legtitokzatosabb epizódja, mivel első ízben veti fel a theodicaeának, Isten igazságérzetének kérdését. Számos zsidó és keresztény oktalanul túlméretezettnek ítélte ezt a részt, mivel Ábrahámtól Isten olyasmit kér, ami nemcsak kegyetlen, hanem ellentmond az emberáldozat elutasításának, ami pedig alaptétele a héber etikának és a zsidó-keresztény istenhit minden későbbi formájának. Több nagy zsidó filozófus küszködött, hogy a történetet összhangba hozza a zsidó etikával. Philo szerint a történet arról tanúskodik, miként szakadt el Ábrahám a szokástól és az Isten szeretetén kívül minden más uralkodó szenvedélytől, mert felismerte: azt kell odaadnunk Istennek, amit a legtöbbre becsülünk, bízva abban, hogy Isten igazságossága következtében végül mégsem kell elveszítenünk. Maimonidész elismerte, hogy a történet valóban próbára teszi az Isten által jogosan megkövetelt szeretet és félelem legszélső határait, Náhmánidész pedig az isteni előre tudás és az emberi szabad akarat összeegyeztethetőségének első példáját látta benne.[39] 1843-ban jelentette meg Søren Kierkegaard ennek az epizódnak szentelt filozófiai tanulmányát, a *Félelem és reszketés*t, amelyben Ábrahámot „a hit lovagjaként" ábrázolja, olyan emberként, akinek Isten kedvéért nemcsak a fiáról, de erkölcsi eszményeiről is le kell mondania.[40] A legtöbb zsidó és keresztény erkölcsteológus elveti ezt a szemléletet, rámutatva, hogy elfogadhatatlan konfliktust támaszt Isten akarata és az erkölcsi eszmények között, bár mások úgy vélték, az epizód figyelmeztet rá, hogy a vallás nem szükségképp tükröz naturalisztikus etikát.[41]

A történész szempontjából az elbeszélés tökéletesen érthető, mivel – az egykorú irattárakból kitetszően – Ábrahám korábban olyan jogi környezetben élt, ahol a szerződést vagy szövetséget kötelezően valamilyen állat feláldozásával kellett megpecsételni. Az Istennel kötött szövetség viszont olyan elsöprő transzcendenciával bírt, hogy ennél többet követelt: az embernek itt a szó legteljesebb értelmében azt kellett feláldoznia, ami számára a legkedvesebb, jóllehet, mivel az áldozat tárgya egy emberi lény volt, a parancsot végül visszavonták, vagyis érvényes maradt, de csak formális-rituális alakban és nem ténylegesen. Izsákot az Isten nemcsak azért szemelte ki, mert Ábrahám legértékesebb tulajdona volt, hanem azért is, mert a szövetség értelmében Isten különleges ajándékának számított, és ugyanúgy Istené maradt, mint a többi adomány, amellyel Isten az embert megajándé-

kozza. Mindez kiemeli az áldozat tulajdonképpeni célját, vagyis azt, hogy az áldozat jelképesen arra emlékeztet: az ember minden tulajdona és birtoka Istentől való, aki bármelyik percben visszakövetelheti. Ezért nevezte el Ábrahám a végletes engedelmesség aktusának színhelyét az Úr hegyének, amely név előre vetíti a Sínai-hegyet és a majdani nagyobb szabású szerződést.[42] Az esemény jelentőségét mutatja, hogy a bibliai elbeszélés most első ízben tágítja egyetemessé Isten ígéreteit. Most már nemcsak Ábrahám ivadékait akarja megsokszorozni, hanem hozzáteszi: „És megáldatnak a te magodban a földnek minden nemzetségei."[43]

Most már közelítünk a választott nemzet fogalmához. Feltétlenül meg kell értenünk, hogy az Ótestamentum elsősorban nem az igazságról mint elvont fogalomról szól, hanem Isten igazságáról, amely Istennek a maga választásain alapuló cselekvéseiben nyilvánul meg. A Genezis könyvében különböző példáit látjuk az „igaz embernek", sőt az egyetlen igaz embernek, például Noénak és az özönvíznek avagy Sodoma elpusztulásának történetében. Ábrahám is igaz ember, de semmi nem utal rá, hogy Isten azért választotta volna, mert egyedül ő volt igaz, vagy mert bármilyen értelemben érdemeket fedezett fel benne. A Biblia nem az ésszerűségről szól, hanem történeti mű, és olyan eseményekkel foglalkozik, amelyek számunkra titokzatosak, sőt megmagyarázhatatlanok – azokkal a nagy horderejű döntésekkel, amelyeket Istennek tetszett meghozni.[44] A zsidó történelem megértéséhez lényeges megérteni, mekkora jelentőséget tulajdonítottak a zsidók mindig is annak, hogy Isten korlátlan ura és gazdája a teremtésnek. Számos zsidó hiedelemnek az volt a rendeltetése, hogy ezt a központi tényt drámai formába öntse. A választott nép fogalma hozzátartozott Isten azon céljához, hogy minden teremtett dolog birtoklójaként jelenjen meg. A zsidó bölcsek ezt tanították: „Öt tulajdonát vonta különösen közel magához az Úr, áldassék a neve. Ezek: a Tóra, az Ég és a föld, Ábrahám, Izrael és a Szentek Szentje."[45] A bölcsek úgy hitték, hogy Isten bőkezűen juttatott a teremtésből, de egyszersmind mindent megtartott a maga örök tulajdonában, egyes kiválasztott elemekkel pedig különleges birtokosi viszonyban maradt. Ekként olvashatjuk a következőket:

> Az Úr, áldassék a neve, megteremtette a napokat, és magához vette a szombatot; megteremtette a hónapokat, és magához vette az ünnepeket; megteremtette az éveket, és kiválasztotta magának a szombatévet; megteremtette a szombatéveket, és kiválasztotta magának a jóbélévet; megteremtette a nemzeteket, és kiválasztotta magának Izraelt (…)

Megteremtette a földeket, és magához vette Izrael földjét, mint az összes többi föld adományát, ahogyan írva van: „A föld és annak teljessége az Úré."[46]

A bibliai történelemábrázolásban elválaszthatatlan egymástól a különleges szerep, amelyre az isteni Gondviselés Ábrahámot és leszármazottait kiválasztotta, és a föld adományozása. Mindkét ajándék továbbá csak bérleti formában és nem örökös jogcímen lett osztályrészükül: a zsidók kiválasztattak, a föld az övék, de csak az Isten kegyelméből, amely bármikor visszavonható. Ábrahám egy személyben valós példája és örökös jelképe a zsidók birtokosi érzetét átható sérülékenységi tudatnak és szorongásnak. Ábrahám „idegen és jövevény" volt, és az is maradt még azután is, hogy Isten kiválasztotta, ő pedig oly gondosan és körülményesen megvásárolta magának a Máchpelá-barlangot. A tulajdonlás bizonytalansága, ahogy erre a Biblia több ízben is emlékeztet bennünket, valamennyi utód ára továbbszáll. Így például Isten így szól az izraelitákhoz: „A földet pedig senki el ne adja örökre, mert enyém a föld; csak jövevények és zsellérek vagytok ti nálam"; másutt a nép ismeri el: „Mert mi csak jövevények vagyunk te előtted és zsellérek, a mint a mi atyáink is egyenként", a Zsoltárokban pedig Dávid király szól ekként: „Mert én jövevény vagyok te nálad, zsellér, mint minden én ősöm."[47]

Mindennek ellenére a föld odaígérése Ábrahámnak nagyon is pontosan meghatározott, és a Biblia legősibb rétegében esik róla szó: „A te magodnak adom ezt a földet, Égyiptomnak folyóvizétől fogva, a nagy folyóig, az Eufrátes folyóvízig. A Keneusokat, Kenizeusokat, és a Kadmoneusokat. A Hittheusokat, Perizeusokat, és a Refeusokat. Az Emoreusokat, Kananeusokat, Girgazeusokat, és a Jebuzeusokat."[48] A határokat illetően van bizonyos zavar, mivel egy későbbi szakaszban Isten a nagyobb adománynak csak egy részét ígéri oda: „És adom tenéked és a te magodnak te utánad a te bujdosásod földét, Kanaánnak egész földét (…)."[49] Másfelől viszont ezt a későbbi ajándékot „örök birtokul" adja. Itt is csak úgy, mint a későbbi részekben adódik a következtetés, miszerint Izrael kiválasztása visszavonhatatlan, még ha az emberi engedetlenség időnként fel is függesztheti. Mivel az Úr ígérete vissza nem vonható, a föld végül visszakerül Izrael birtokába, még ha egy időre el is kell hogy veszítse.[50] Az Ígéret földjének fogalmát csak az izraelita vallás ismeri, és az izraeliták, majd később a zsidók szemszögéből éppen ez a vallás legfontosabb eleme. Sokatmondó tény, hogy a zsidók a Biblia öt korai könyvét, azaz Mózes öt könyvét tették meg Tórájuk, azaz hitük központjává, mivel ezek a könyvek

szólnak az odaígért földről és az ígéret beváltásáról. A későbbi könyvek, bármily ragyogóak és érthetőek legyenek is, soha nem tettek szert ilyen jelentőségre; reveláció helyett inkább a reveláció kommentárjai, amelyekben a beteljesült ígéret témája uralkodik;[51] és a legfontosabb bennük a föld kérdése.

Míg ezeket az alapvető mozzanatokat Ábrahám juttatta érvényre, unokájára, Jákóbra hárult a feladat, hogy életre hívjon egy meghatározott népet, Izraelt.[52] Mivel később őt magát is Izraelnek hívták, saját neve és a faj neve felbonthatatlanul összekapcsolódott. Mindig vitakérdés volt, hogy minek kell nevezni a zsidók őseit. A „héberek" kifejezés, bár gyakran szükség van rá, nem kielégítő, mert a „habiru" szó, amelyből feltehetően kifejlődött, inkább életmódot határoz meg, semmint egy sajátos faji csoportot, és ráadásul pejoratív mell ék íze is volt. A „héber" kifejezés valóban előfordul Mózes könyveiben, és „Izrael fiait" jelöli, de csak ha az egyiptomiak vagy egyiptomiak jelenlétében az izraeliták maguk használják. Nagyjából a Kr. e. 2. századtól, amikor is Ben Szira ilyen értelemben használta, a „héber" jelzőt a Biblia nyelvére, illetve minden későbbi, e nyelven íródott műre alkalmazták. Ebben a minőségében a szó fokozatosan elvesztette pejoratív felhangját, minek következtében mind maguk a zsidók, mind a velük rokonszenvező keresztények szívesebben használták, mint a faji meghatározóként kialakult „zsidó" kifejezést. A 19. században például gyakran használta a „héber" szót az egyesült államokbeli reformmozgalom; így születtek az olyan elnevezések, mint a Héber Unió Főiskola vagy az Amerikai Héber Kongregációk Szövetsége. A zsidók ősei azonban saját akaratukból soha nem nevezték magukat hébereknek. Amikor ráébredtek nemzeti identitásukra, attól kezdve a Bibliában normatív szerepű „izraelita" vagy „Izrael fiai" kifejezést használták, és éppen ezen alapul Jákób legfőbb jelentősége.

Ugyanakkor érdekes és jellemző a zsidó identitást és nómenklatúrát mindenkor körülvevő nehézségekre, hogy a kifejezés első ízben akkor bukkan fel, amikor Jákóbot az isteni akarat Izraelnek nevezte el – tehát a nemzet megszületésének pillanatában –, és tetejébe az egész Biblia egyik legtitokzatosabb és leghomályosabb részletében: akkor, amikor Jákób egész éjjel az angyallal küzd. Az „Izrael" szó egyaránt jelölheti azt, aki harcol az Istennel, azt, aki Istenért harcol, azt, aki ellen Isten harcol vagy azt, akit az Isten irányít, avagy Isten becsületes emberét vagy az igazságos Istent. Megegyezésre nem sikerült jutni: még senki nem adott kielégítő magyarázatot az epizód megértéséhez, mint ahogy az is nyilvánvaló, hogy a legkorábbi szerkesztők és biblia-

átírók sem értették. Ugyanakkor viszont felismerték benne történelmük egy jelentékeny mozzanatát, és ahelyett, hogy a maguk sajátos vallási értelmezéséhez alkalmazták volna, szóról szóra átvették, mivel a Tórához tartozván szentnek számított. A Genezis könyve hosszadalmasan írja le Jákób valóban figyelemreméltó pályafutását. Jákób alaposan el ütött nagyapjától, Ábrahámtól: nagy színlelő volt, igazi machiavellista, inkább stratéga, mint harcos, amellett politikus és bonyolító, csakúgy, mint álmodozó és látnok. Jákób nagy vagyonra tett szert, és sokkal tehetősebb ember lett, mint nagyapja, Ábrahám vagy apja, Izsák. Élete végén úgy rendelkezett, hogy temessék ősei sírja mellé, de ezt megelőzően széles területen építtetett oszlopokat és oltárokat. Nagyapjához és apjához hasonlóan még mindig „idegennek" számított Kánaánban[53] és valóban: valamennyi fia, az egy Benjámint kivéve, a jelek szerint Mezopotámiában vagy Szíriában látta meg a napvilágot. Ezeket a keleti és északi kötődéseket azonban éppen az ő életében vágták el, és Jákób utódai már úgy tekintettek magukra, mint akik bizonyos állandósággal kötődnek Kánaánhoz, tehát még ha éhínség idején Egyiptomba mennek is, Isten rendeléséből törvényszerűen mindig visszatérnek.

Jákób-Izrael mint névadó nemzeti vezető egyben atyja volt a nemzetet elméletileg alkotó tizenkét törzsnek is. Ezek a törzsek – Rúben, Simeon (Lévi), Júda, Izsakhár, Zebulon, Benjámin, Dán, Naftáli, Gád, Áser, Efráim és Manasszé – a bibliai hagyomány szerint mind Jákóbtól és fiaitól származtak.[54] Ám Debora énekében, amelyről már megállapítottuk, milyen ősi, csak tíz törzs szerepel: Efraim, Benjámin, Mákir, Zebulon, Izsakhár, Rúben, Gileád, Dán, Áser és Naftáli. A szövegkörnyezet nagyon harcias, és lehetséges, hogy Simeont, Lévit, Júdát és Gádot Debora csak azért nem sorolta fel, mert őrájuk nem várt a harcban semmilyen szerep. A tizenkettes szám talán közös megegyezésen alapul; ugyanaz a számjegy szerepel Ismáel fiainak, valamint Nákhornak, Joktánnak és Ézsaúnak kapcsán is.[55] A tizenkét (olykor hat) törzsből álló csoportok a kései bronzkorban mindennaposak voltak a Földközi-tenger keleti partvidékén és Kis-Ázsiában. A görögök „amphiktüon"-nak nevezték őket, amely elnevezés eredetileg „Ott lakók"-at jelent. Az egyesítő tényező nem feltétlenül a közös ősökben rejlett; származhatott ugyanannak a szentélynek közös kultuszából is. Számos 19. és 20. századi szövegelemző tagadta a Jákóbtól való származás fogalmát, a törzsi csoportoknak a régmúltba visszanyúló és egymástól elütő származást tulajdonított, és úgy vélte, ezek a csoportok amphiktüonként szerveződtek az akkoriban kialakuló izra-

elita szentélyek köré.[56] Ám valamennyi, Kánaánba költöző nyugati semita csoportnak közös volt az eredete, és egymáshoz rokoni kapcsolatok is fűzték őket; sok volt a közös emlékük, a hagyományuk, és ugyanazokat az ősöket tisztelték. Valamennyi, a Bibliában említett csoport törzsi történetének kidolgozása a lehetetlenségig bonyolult feladat lenne, még akkor is, ha el lennénk látva forrásokkal.[57] A perdöntő mozzanat abban áll, hogy Jákób-Izrael személyét ahhoz a korhoz társítjuk, amelyben az izraeliták első ízben ébredtek közös identitásuk tudatára, ez azonban egy már ősi és számukra kedves törzsi rendszer keretében történt. A vallási és a családi kapcsolatok egyenlő erősek és a gyakorlatban felbonthatatlanok voltak, mint ahogy ez majd a zsidók egész történelme folyamán is jellemző marad. Jákób idejében az emberek még mindenhová magukkal vitték házi istenségeiket, de már lehetővé vált, hogy egy nemzeti Isten aspektusából is gondolkozzanak. Ábrahámnak megvoltak a maga vallási hiedelmei, de „idegen és jövevény" lévén udvariasan lerótta adóját az általánosságban „Él" néven ismert helyi istenségeknek is; így fizetett tizedet a jeruzsálemi Él Eljonnak, mint ahogy elismerte a hebroni Él Sáddájt és a beérsebai Él Olánt is.[58] Amikor Jákób felveszi az Izrael (vagy Izra-el) nevet, ez lesz az a pont, ahonnan számítva Ábrahám Istene gyökeret ereszt Kánaán földjében, azonosul Jákób leszármazottaival, az izraelitákkal, és hamarosan átalakul a mindenható Jahvévá, a monoteizmus istenévé.

Jahvénak, mint az izraelita vallás parancsoló erejű gyújtópontjának – s a mai zsidók, keresztények és muszlimok által tisztelt egyedüli „Isten" prototípusának – dominanciája a nép történelmének soron következő szakaszában: az Egyiptomba való költözés és az egyiptomi szolgaságból való drámai menekülés során egyre erősödött. A bibliai narratíva, amely a Genezis könyvében József halálával végződik, az Exodus (a Kivonulás) könyve elején pedig folytatja a történetet annak minden tragikus következményével egyetemben, mintha arra utalna, hogy az egész nemzet áttelepült Egyiptomba; ez azonban félrevezető. Teljesen világos, hogy még Jákób idejében számos habiru vagy héber – akiket immár izraelitáknak kell neveznünk – telepedett meg tartósan Kánaánban, sőt erőszakkal is hódítottak ott területet. A Genezis könyvének 34. fejezetében azt olvassuk, hogy Jákób két fia, Simeon és Lévi brutális, de sikeres támadást intézett Sichem városa és királya ellen. Valószínűleg ez volt az első alkalom, amikor egy nagyobb város is izraelita tulajdonba került, és könnyen lehet, hogy Sichem lett a nemzeti Isten legkorábbi székhelye.[59] Sichem már a Kr. e. 19. században is vá-

ros volt, ekként említi egy egyiptomi dokumentum III. Szeszosztrisz uralkodásának idejéből (Kr. e. 1878-1843), és később ciklopszfallal is körülvették. Egyszersmind ez az első olyan kánaáni város, amelyet a Biblia név szerint megemlít (Genezis 12:6-7), és Ábrahám itt kapta meg Isten ígéretét. Sichem közel van a modern Nabluszhoz, amelynek neve a Neapolis – új város – szóból ered; az utóbbit Vespasianus építtette Kr. u. 72-ben, Palesztina visszafoglalása után. A helyszín felismerhető a Kr. u. 90 körül alkotó Josephus és a Kr. u. 340 előtt alkotó Eusebius utalásaiból; az utóbbi megjegyzi, hogy a régi Sichem Neapolis külterületén található, Jákób kútja közelében. Világosan kitetszik, hogy Sichem elfoglalása után is Jákób családjának tulajdonában maradt, mivel Jákób a halálos ágyán József fiára hagyta: „Én pedig adok néked egy osztályrészt a te atyádfiainak része felett, melyet az Emoreustól vettem fegyveremmel és kézívemmel."[60]

Egészen bizonyos, hogy az izraelitáknak egy tekintélyes része Kánaánban maradt, és hogy ezek tevékenyek és harciasak voltak, azt külső források is megerősítik. Az Amarnai levelekként ismert egyiptomi dokumentumok meglehetős pontossággal a Kr. e. 1389-1358-as évekről keltezhetők, abból a korszakból, amelyben az egyiptomi Újbirodalom fáraói névlegesen még birtokolták Palesztinát, bár hatalmuk már fogyatkozóban volt. A dokumentumok foglalkoznak a helyi vazallusokkal és környékbeli ellenségeikkel is, néhány közülük pedig utal egy Labaja vagy Oroszlánember nevű héberre, míg más dokumentumok éppenséggel tőle erednek. Ez a héber sok kellemetlenséget okozott az egyiptomi hatóságoknak és szövetségeseiknek, s mint egyiptomi tapasztalat szerint a habiruk általában, nehezen volt kézben tartható, és sok borsot tört ellenfelei orra alá, mígnem Ehnaton fáraó uralkodása alatt erőszakos halállal veszett el. Életében azonban ő irányított egy kis királyságot Sichem környékén, és fiai örökölték birtokait.

Amennyire tudható, az izraelita-héberek mindvégig, amíg testvéreik egyiptomi rabszolgaságban voltak, ellenőrzésük alatt tartották Sichemet. Sehol nem találkozunk olyan utalással, amely arról tanúskodna, hogy Józsué hódításai idején ezt a várost is elfoglalták volna; azt viszont tudjuk, hogy mihelyt az izraelita támadók elhatoltak a Jeruzsálemtől északra elterülő dombokig, megrendezték vagy újra megrendezték a sichemi szövetség szertartását, azon a helyen, ahol Ábrahám a szövetséget megkötötte;[61] ebből pedig egyenesen következik, hogy a város már régóta olyanok birtokában volt, akiket a támadók elismertek mint saját vallásuk híveit és faji rokonaikat. Ekként Sichem

bizonyos értelemben az izraelita Kánaán eredeti fő szentélye és fővárosa volt. A kérdés lényeges, mert ha elfogadjuk, hogy Ábrahám megérkezése és az Egyiptomból való visszatérés között Palesztinában mindvégig folyamatosan létezett egy meglehetősen nagyszámú izraelita népesség, akkor sokkal hihetőbbé válik mind az Exodus könyve, amely egyértelműen a fajnak csupán egy részével foglalkozik, mind pedig a Józsué könyvében elbeszélt hódító hadjárat.[62] Az Egyiptomban tartózkodó izraeliták mindvégig tudták, hogy van egy hazájuk, ahová visszatérhetnek, s ahol a lakosság egy része természetes szövetségesük; és ennek az országon belüli ötödik hadoszlopnak a léte reményteljesebbé tette a vállalkozást, melynek keretében egy vándorló népesség akarta magához ragadni Kánaánt.

Következésképpen az egyiptomi tartózkodás, majd az Egyiptomból való kivonulás és a sivatagi vándorlás az izraelita nemzetnek csupán egy bizonyos hányadát érintette, ám ez a szakasz mégis kiemelkedően fontos szerepet játszott vallási és erkölcsi kultúrájuk kialakulásában. Mi több: egész történelmük központi epizódja volt, és a zsidók így is tartották számon, mivel itt jelent meg először a maga transzcendens pompájában az általuk tisztelt egyetlen Isten, itt nyilvánult meg az a képessége, hogy kiszabadítsa őket a világ legnagyobb birodalmának hatalmából, és gazdag földet, saját országot ajándékozzon nekik; másfelől ez alkalommal derült fény Isten nagyigényű kívánságaira, amelyek teljesítését viszonzásul elvárta tőlük. Mielőtt Egyiptomba költöztek volna, a zsidók alig különböztek a többi kis néptől, jóllehet már ekkor is dédelgették magukban a majdani nagyság ígéretét. Hazatérésük után azonban olyan néppé váltak, amelynek rendeltetése és programja volt, és üzenete a világ számára.

A korszak kezdetét és végét József és Mózes személyében két olyan férfi jelzi, aki a zsidók történetének legvarázslatosabb alakjai közé tartozik; archetípusai annak a fajta személyiségnek, amely a maga erejével és teljesítményével korszakonként újra meg újra beragyogta a zsidó történelmet. Mindketten apjuk ifjabb fiai közé tartoztak, részei tehát annak a csoportnak – további példákat Ábelben, Izsákban, Jákóbban, Dávidban és Salamonban fedezhetünk fel –, amelyet a Biblia mintegy célzatosan magasztosít fel. A Bibliában bemutatott legtöbb vezető nem született előkelő sorba vagy hatalmi helyzetbe, de mint az isteni kegyelem hordozói saját erejükből küzdik fel magukat.[63] A Biblia éppenséggel sajátos erényt lát a hatalom hiányában, ahogy ez illik az olyan néphez, amely ritkán jutott hatalomhoz, és sokat szenvedett a hatalom gyakorlásától; de éppúgy erényt lát a telje-

sítményben és a teljesítményt az erény jeleként értékeli, kivált ha e teljesítmények létrehozói egykor alacsony sorsúak és gyengék voltak. Sem Józsefnek, sem Mózesnek nem voltak születési kiváltságai, és éppen hogy átvészelték sérülékeny gyermek- és ifjúkorukat, de mindkettőben megvoltak azok az Isten adományozta tulajdonságok, amelyek révén kiküzdötték maguknak a nagyságot.

Itt azonban véget is ér a hasonlóság. József kiváló főminiszter volt – egy idegen uralkodó szolgálatában álló államférfi, előképe a következő háromezer év számos, ilyen funkciót betöltő zsidó személyiségének. Okos volt, gyors észjárású, éles szemű, képzeletgazdag; álmodozó, de több is annál: olyan férfi, akinek alkotóképessége volt rá, hogy bonyolult jelenségeket értelmezzen, aki előre tervezett és előre látott, terveket kovácsolt, és megvalósította azokat. József csendes volt és szorgalmas, gazdasági és pénzügyekben járatos, mestere sokféle titkos tudománynak; értett hozzá, hogyan szolgálja a hatalmat, és hogyan használja ki azt népe érdekében. Ahogy a fáraó mondta neki: „nincs hozzád fogható értelmes és bölcs ember”.[64] József tekintélyes helyet foglal el a Genezis könyvében, és érzékelhetően lenyűgözte a korai írnokokat is, akik először kiemelték a nagyszámú, vele kapcsolatos történetet, és utána tiszteletet parancsoló művészi ösztönnel és a szimmetria iránti érzékkel eggyé szerkesztették őket. József alakjának történeti hitelességéhez azonban nem fér kétség, sőt, élete néhány romantikus epizódjának az egyiptomi irodalomban is megvannak a visszhangjai. Az az epizód például, amelyben Pótifár felesége megkísérli elcsábítani, majd a visszautasításon felbőszülve rágalmazáshoz folyamodik, és börtönbe juttatja, előfordul a *Két fivér története* című ősi egyiptomi elbeszélésben, amely először egy Kr. e. 1225-ben keletkezett papiruszon nyert írásos formát. Egyébként gyakran megtörtént, hogy idegenek magas pozícióba kerültek az egyiptomi udvarnál. A Kr. e. 14. században például a Józseféhez hasonló pályát futott be egy Janhamu nevű semita, aki Ehnaton fáraó uralkodása alatt birodalmi főbiztos lett. Később, a 13. században Merneptah fáraó udvari marsallja egy másik, Ben Ozen nevű semita volt.[65] A József-elbeszélés legtöbb egyiptomi vonatkozású részlete autentikusnak látszik.

Az is bizonyos, hogy nyugati semiták nagy számban érkeztek Egyiptomba. Már a Kr. e. harmadik évezred végén behatoltak a Nílus deltájának vidékére. Ezek a bevándorlók általában békés körülmények között érkeztek, néha szabad akaratukból, hogy kereskedjenek vagy munkát találjanak, máskor az éhség hajtotta őket – a Nílus gondoskodott ugyanis a legrendszeresebben a gabonafölöslegről –, ismét más-

kor rabszolgaként kerültek ide. Az Anastasi VI. jelzésű egyiptomi papiruszon van egy híres részlet, amelyben egyiptomi határőrök értesítik a palotát egy legelőt és vizet kereső törzs átvonulásáról. A Szentpéterváron található 1116a számú papirusz bemutat egy nagylelkű fáraót, aki búzát és sört méretett ki az Askelonból, Hazorból és Megiddóból érkezett munkavezetőknek. Egyiptomban egy ideig, a Kr. e. 18. századtól a 16. századig egy külföldi dinasztia uralkodott: a hükszoszoké. Néhányuk neve – például a Khian vagy a Jakubher – semitának látszik. A Kr. u. 1. században Josephus, a zsidó történész tényekkel akarta alátámasztani a kivonulásról szóló történetet, és Manethót idézte, hogy összekösse az exodust a hükszoszok elűzésével, amelyre a 16. század közepén került sor. Igaz, a Bibliában található egyiptomi adalékok inkább egy későbbi időszakhoz illeszkednének, tudniillik meggyőző bizonyítékok tanúsítják, hogy az egyiptomi elnyomás, amely az izraelitákat végül lázadásra és menekülésre késztette, a Kr. e. második évezred utolsó negyedére, mégpedig majdnem bizonyosan a híres II. Ramszesz uralkodása idejére (Kr. e. 1304-1237) tehető. Az Exodus könyve elején azt olvashatjuk az egyiptomiakról: „Rendelének azért föléjük robotmestereket, hogy nehéz munkákkal sanyargassák őket. És építe a Fáraónak gabonatartó városokat, Pithomot és Ramszeszt."[66] II. Ramszesz, a XIX. dinasztiához tartozó új birodalombeli uralkodók között a legnagyobb építtető – sőt az óbirodalom piramisépíttetői óta a legnagyobb –, hatalmas építkezéseket kezdeményezett Pithomban, a mai Tell er-Ratabában, a Tummilat-vádinál, és abban a városban, amelyet önmagáról Ramszesznak vagy Pi Rameszunak nevezett el, és amely a Nílus tanaiszi ága mentén helyezkedik el; modern neve Sán el-Hágár.[67] A XIX. dinasztia fáraói erről a vidékről származtak, és ide helyezték át kormányzati székhelyüket, a bibliai Gósen földjének szomszédságába. Az építkezéseken hatalmas tömegű kényszermunkást vagy rabszolgamunkást alkalmaztak. A Leiden 348 nevű, II. Ramszesz korából származó papirusz így rendelkezik: „Osszatok gabonafejadagot a katonáknak és ama habiruknak, akik köveket szállítanak Ramszesz nagy pilonjához."[68] Az azonban nem valószínű, hogy a kivonulás éppen Ramszesz uralkodása idején zajlott volna le; valószínűbb, hogy az izraeliták utóda, Merneptah idején törtek ki. Ennek az uralkodónak megmaradt az egyik győzelmi sztéléje, amelynek keletkezési idejét Kr. e. 1220-ra teszik. A szöveg szerint ez a fáraó csatát nyert a Sínai-félszigeten túl, Kánaánban, és a vesztest „Izrael"-nek hívják. Lehetséges, hogy Merneptah nem győzött – a fáraók gyakran állították be diadalnak vereségeiket vagy el-

döntetlen ütközeteiket –, annyi azonban világos, hogy összecsapott az izraelitákkal, mégpedig saját területén kívül, amiből következően az ellenfél már elhagyta Egyiptom területér. Ez egyszersmind az első olyan utalás Izraelre, amely nem a Bibliában található. Ha pedig együtt vesszük tekintetbe más bizonyítékokkal, például a Királyok első könyve 6:1-gyel és a Bírák könyve 11:26-tal,[69] szinte bizonyosra vehetjük, hogy a kivonulás a Kr. e. 13. században zajlott, és nagyjából Kr. e. 1225-re be is fejeződött.

Az Egyiptomot ért csapások és a többi, az izraeliták kitörését megelőző csodák és csodaszerű történetek mint olvasásélmények anynyira elnyomták tudatunkban az Exodus könyvének egyéb eseményeit, hogy néha szem elől tévesztjük, hogy itt egy rabszolganép sikeres lázadásáról és meneküléséről esik szó, holott az ókorban ilyen esetre nem volt más példa; és az akcióban részt vevő izraeliták számára is elsöprő erejű emlék maradt. Azoknak a tudatában, akik hallottak, majd később olvastak róla, a kivonulás, mint a zsidó történelem központi, meghatározó eseménye, fokozatosan kiszorította még a teremtést is. Egyiptom határai mentén olyasvalami történt, ami meggyőzte róla a szemtanúkat, hogy Isten közvetlenül és perdöntő módon avatkozott be sorsukba. És a történet elbeszélt, majd később leírt változatából az egymást követő nemzedékek is meggyőződtek róla, hogy Istennek ez az ő javukra fordított hatalma a legfigyelemreméltóbb esemény valamennyi nemzet történelmében.

A sokéves intenzív kutatói munka ellenére igazából nem tudjuk, hol mentette meg az Úr Izraelt a fáraó hadától.[70] A kritikus meghatározás: „a sástengernél” vagy „a tengernél” (esetleg „a tónál”). Ez a meghatározás éppúgy jelölheti valamelyik sós tavat vagy a Szuezi-öböl északi végét, sőt még az Akabai-öböl felső végét is; további lehetőség a Sirbonis-tó a Sínai-félsziget északi részén, amely valójában a Földközi-tenger egy lagúnája.[71] Tudjuk viszont, hogy a határt helyenként nagy erőkkel védték, és mindenütt őrség felügyelte. Az epizód, amely megmentette az izraelitákat a fáraó haragjától, és amelyben ők az isteni megváltás jelét látták, olyan döbbenetes volt, hogy számukra és utódaik számára egész spirituális létezésük dinamikus hajtóerejévé vált. Mózes így szólt népéhez: „Mert tudakozzék csak a régi időkről, a melyek te előtted voltak, ama naptól fogva, a melyen az Isten embert teremtett a földre (…), ha történt-é e nagy dologhoz hasonló, vagy hallatszott-e ehhez fogható? (…) Avagy próbálta-é azt Isten, hogy elmenjen és válasszon magának népet valamely nemzetség közül, kísértésekkel, jelekkel, csudákkal, haddal, hatalmas kézzel, kinyújtott karral,

és nagy rettenetességek által, a miképen cselekedte mind ezeket ti érettetek az Úr, a ti Istenetek Égyiptomban, szemeitek láttára?” A Kivonulás könyvében pedig Mózes magával Istennel mondatja ki tetteinek döbbenetes csodaszerűségét, és azt is kihirdetteti vele, hogy ezek a csudák hogyan kapcsolódnak a tervekhez, amelyeket Isten az egész nép számára tartogat: „Ti láttátok, a mit Égyiptommal cselekedtem, hogy hordoztalak titeket sas szárnyakon és magamhoz bocsátottalak titeket. Mostan azért ha figyelmesen hallgattok szavamra és megtartjátok az én szövetségemet, úgy ti lesztek nékem valamennyi nép közt az enyéim; mert enyim az egész föld. És lesztek ti nékem papok birodalma és szent nép.”[72]

Ehhez a lenyűgöző eseménysorhoz jól illett az a rendkívüli férfi, aki az izraelita lázadás vezérévé kiáltotta ki magát. Mózes a zsidó történelem tengelyében álló személyiség, az a sarokpánt, amelyen minden megfordul. Ha Ábrahám a faj őse volt, Mózes volt az igazi teremtőerő, a nép átalakítója; alatta és általa váltak sajátos, másoktól elkülöníthető néppé, olyan nemzetté, amelynek jövője van. Zsidó archetípus volt ő is, akárcsak József, de amattól merőben különböző és sokkal félelmetesebb. Próféta volt és vezér; a döntő tettek bajnoka, akiből mágneses hatás áradt; a mennydörgő harag és a könyörtelen elszántság embere, akit ugyanakkor mélységes spiritualizmus fűtött: szerette, ha a vidék eldugott zugaiban magányosan társalkodhat önmagával és az Istennel, látomásokban, revelációkban és apokalipszisekben volt része, és ugyanakkor mégsem volt remete, hanem aktív spirituális erőként működött a világban, gyűlölte az igazságtalanságot, szenvedélyesen tört egyfajta Utópia megvalósítására. Olyan férfi volt, aki azon túl, hogy közvetítőként lépett fel Isten és ember között, arra törekedett, hogy a legmélyebb idealizmust gyakorlatias államférfiúi tevékenységre váltsa át, a nemes eszméket pedig a mindennapi élet részleteinek nyelvére fordítsa. Mindenekfölött pedig törvényalkotó és bíró volt, a szellem totalitáriusa, akinek az volt a célja, hogy nagyszabású és egységes szerkezetbe foglalja a helyes nyilvános és magánéletbeli magatartás minden vonatkozását.

A tevékenységéről beszámoló bibliai könyvek, különösen Mózes második, harmadik és negyedik könyve mintegy hatalmas vezetékként ábrázolja Mózest, akin keresztül az isteni kisugárzás és ideológia a nép szívébe és tudatába árad. Mózesben azonban egyszersmind különösen eredeti személyiséget is kell látnunk, aki fokozatosan, félelmetes és felemelő élmények révén vált szilaj és szenvedélyes alkotóerővé, aki felforgatta a világot, és megújította a számtalan nemzedék

által gondolkodás nélkül elfogadott mindennapi fogalmakat, minek következtében a világ is gyökeresen átalakult, és a régi látásmódhoz való visszatérés lehetetlenné vált. Mózes példája igazolja a nagy történészek által mindig is elismert tényt, miszerint az emberiség nem mindig észrevehetetlen, apró lépésekkel halad előre, hanem olykor hatalmas ugrásokkal, gyakran egy magányos és kiemelkedő személyiség dinamikus hajtóerejének hatására. Wellhausen és iskolája azt állították, hogy Mózes alakja későbbi fikció, a mózesi törvénykönyv pedig a számkivetés utáni papoknak a Kr. e. első évezred második feléből származó kitalálás a; ez azonban nem más, mint a fanatizmusig eltúlzott szkepticizmus, amely vandál módra eltörli az emberi teljesítményt. Mózest nem találhatta ki az emberi képzelet; ereje kisugárzik a bibliai narratíva lapjairól, mint ahogy egykoron meghódított egy akadékoskodó, megosztott népet, amely gyakran nem sokkal volt több rémült csőcseléknél.

Mindazonáltal feltétlenül meg kell jegyezni, hogy Mózes ugyan kiemelkedő személyiség volt, de semmiképpen sem emberfölötti. Az ókorban erős volt a hajlam az alapító személyiségek istenítésére; ezért egyes zsidó szerzők és bölcsek mindent elkövettek, hogy kidomborítsák Mózes esendőségét és emberi gyengéit. Ez azonban fölösleges volt, lévén, hogy a róla szóló feljegyzésekben mindez benne van. A bibliai ábrázolás talán leginkább meggyőző aspektusa az, ahogyan Mózest már-már a gyávaságig menően tétovának és bizonytalannak, téveszméihez csökönyösen ragaszkodónak, meggondolatlannak és lobbanékonynak festi, és ami még figyelemreméltóbb: bemutatja azt is, hogy a hős tudatában van hibáinak, és keserűen gyötrődik miattuk. Valóban ritkán fordul elő, hogy egy nagy ember bevallja: „(…) mert én nehéz ajkú és nehéz nyelvű vagyok”.[73] A tiszta beszéd hiánya az a fogyatékosság, amelyet egy törvényalkotó és államférfi a legkevésbé hajlandó elismerni. Még feltűnőbbek azok a képek, amelyek Mózest elszigetelt, meglehetősen kétségbeesett és tehetetlen alakként ábrázolják, amint küszködik a hatalmas szereppel, amelyet vonakodva fogadott el, és amelytől fogát összeszorítva próbálna szabadulni. Az Exodus könyvének 18. fejezete úgy mutatja be a vezért, mint aki lelkiismeretesen bíráskodik: hajnaltól alkonyatig hallgatja meg a nép által elé terjesztett ügyeket. Apósa, Jethro, ottjártakor méltatlankodva kérdezi: „(…) miért ülsz te egymagad, mind az egész nép pedig előtted áll reggeltől estig?” Mire Mózes fáradtan így felel: „Mert a nép Isten akaratát tudakolni jön hozzám. Ha ügyök-bajok van, én hozzám jőnek és törvényt teszek az ember között és felebarátja között és tudtá-

ra adom az Isten végezéseit és törvényeit.” Jethro erre így felel: „Nem jó az, a mit te cselekszel. Felettébb kifáradsz te is, ez a nép is.” Ezért azt javasolja, hogy hozzon létre Mózes rendszeresen ülésező, képzett bírói kart, a sok tekintetben szerény Mózes pedig, aki volt olyan nagylelkű, hogy kikérje és meghallgassa a bölcs tanácsot, megfogadja az öregember szavait.[74]

Mózes, ahogy a Bibliából megismerjük, hősinek és emberinek kivételesen vonzó elegye, aki félelmetesen biztos volt a dolgában, ám ez a bizonyosság sokfajta kétséget és néha zavarodottságot leplezett. Helyzetéből következően bátran el kellett játszania a mindentudót, és mert össze kellett tartania a maga egyre szaporodó nyáját, kénytelen volt magabiztosan mennydörögni, még ha bizonytalan volt is, és a nyilvánosság előtt könyörtelennek látszani, ami idegen volt természetétől. Komor képet sugárzott magáról, s jelmondata az volt: „Hajlítsa meg a Törvény a hegyet.” A korai ággádai hagyomány semmi kétséget nem hagy felőle, hogy Áron népszerűbb volt, mint nálánál sokkal jelentősebb fivére: amikor Áron meghalt, mindenki sírt, de amikor Mózes halt meg, csak a férfinép gyászolta.[75] A Biblia mai olvasóinak, meglehet, tisztább képük van Mózes jelleméről, mint azoknak a férfiaknak és nőknek, akik annak idején a követői voltak.

Mózes nem csupán a Krisztus előtti ókor legnagyobb befolyású zsidó személyisége volt, hanem az egyetlen, aki nagy hatást gyakorolt az egész ókori világra. A görögök eggyé olvasztották saját isteneikkel és héroszaikkal, különösen Hermésszel és Muszaiosszal; neki tulajdonították a héber írás megalkotását, és munkásságában látták a föníciai és ezáltal a görög írásmód előzményét is. Eupolémosz azt mondta, hogy Mózes volt az első bölcs az emberiség történetében. Artapanosz szerint ő volt az egyiptomi kormányzati rendszer megszervezője és számos háborús és ipari gépezet feltalálója. Arisztobulosz úgy vélte, Homérosz is, Hésziodosz is ihletet merített munkásságából, és az ókori írók között elterjedt volt a nézet, miszerint az emberiség általában és a görög civilizáció különösen nagyon sokat köszönhet a mózesi eszméknek.[76] Nem meglepő, hogy az ókori zsidó szerzők is átvették ezt a hagyományt, amely Mózest az ősi kultúra vezető egyéniségének tartja. Josephus szerint még a „törvény” szót magát is ő találta ki – az akkori görögöknek nem volt rá szavuk –, és ő volt a világtörténelem első törvényalkotója.[77] Philo mind a filozófusokat, mint a törvényalkotókat azzal vádolta, hogy Mózes eszméit másolják vagy orozzák el, és a legfőbb bűnösöknek e tekintetben Hérakleitoszt és Platónt tartotta.[78] Még látványosabb a Kr. u. 2. században élt pogány szerző, apameai Nume-

nius állítása, miszerint Platón nem más, mint egy görögül beszélő Mózes.[79] Az ókori írók nemcsak hogy meg voltak győződve Mózes létéről, hanem a világtörténelem egyik alakítóját látták benne.

Volt azonban a Kr. e. első évezred második felétől a pogány szerzők körében egy másik áramlat is, amely Mózesben kártékony alakot látott, mondván, hogy az általa megteremtett vallás idegenszerű, szűk látókörű, kirekesztő jellegű és antiszociális. Sokan kötötték össze alakját a módszeres antiszemitizmus legkorábbi megnyilvánulásaival. Abderai Hekateiosz (Kr. e. 4. század), egy mára elveszett Egyiptom-történet szerzője, azzal vádolta, hogy követőit elkülönítette a többi embertől, és szította az idegengyűlöletet. Manetho (Kr. e. kb. 250) terjesztette el elsőként azt a rendkívül szívós legendát, mely szerint Mózes nem is zsidó, hanem egyiptomi volt, renegát heliopoliszi pap, aki megparancsolta a zsidóknak, hogy öljék le valamennyi szent egyiptomi állatot, és megalapozta az idegen uralmat.[80] Ez az alak, a lázadó egyiptomi papé, aki törvényen kívüli elemekből, köztük leprásokból és négerekből szervezett felkelést, lett az antiszemitizmus alapképlete, az ősrágalom, amelyet az évszázadok során rendkívüli szívóssággal cifráztak és ismételgettek. Így például kétszer is szerepel Karl Marx Engelshez írott leveleinek antiszemita passzusaiban.[81] Különös az is, hogy az antiszemitának legkevésbé sem mondható Sigmund Freud utolsó, *Mózes és az egyistenhit* című művét Manetho meséjére alapozta, arra tehát, hogy Mózes egyiptomi volt és pap, és – sok ténynek álcázott balgasággal együtt – hozzátette a közkeletű feltételezést is, miszerint Mózes a maga vallási eszméit Ehnaton monoteista napkultuszából merítette volna.[82]

Bárhonnan szerezte is Mózes a maga vallási és törvénykezési eszméit (és a kettő az ő tudatában elválaszthatatlan volt egymástól) – az biztos, hogy nem Egyiptomban talált rájuk, mi több: egész munkássága az ókori Egyiptom eszmevilágának gyökeres tagadásaként értelmezhető. Mint ahogy Ábrahámnak Urból és Haránból Kánaánba való költözését sem tudhatjuk be kizárólag gazdasági okoknak, ugyanez az izraeliták egyiptomi kivonulásáról sem feltételezhető. Többről volt itt szó, mint menekülésről a mostoha körülmények közül, sőt a Biblia helyenként éppenséggel arra utal, hogy a körülmények elviselhetőek voltak: a kivonulók gyakran sóvárogva gondoltak vissza „az egyiptomi húsos fazekakra". Egyiptomban a Kr. e. második évezred folyamán általában kellemesebb volt az élet, mint az ókori Közel-Kelet bármely más pontján. Az exodus alapvető indítéka politikai volt. Az Egyiptomban élő izraeliták nagy létszámú és egyre sza-

porodó, kellemetlen kisebbséget alkottak. Az Exodus könyvének elején a fáraó azt mondja „az ő népének", hogy az izraeliták népe „több és hatalmasabb nálunknál. Nosza bánjunk okosan vele, hogy el ne sokasodjék."[83] Az egyiptomiaknak az izraeliták elszaporodásától való félelme volt az elnyomás legfőbb indítéka, és az elnyomás éppen azt célozta, hogy csökkentse létszámukat. Megdöbbentő párhuzamok is adódhatnak: a fáraó által elrendelt rabszolgamunka a maga sötét módján Hitler rabszolgamunka-programját, sőt magát a holokausztot is előrevetítette.

Így hát a kivonulás a politikai különválásnak és az ellenállásnak volt a megnyilatkozása, ám elsősorban és mindenekelőtt vallási aktus volt. Az izraeliták ugyanis külön úton jártak, ezt pedig az egyiptomiak jól látták, és tartottak is tőlük, éppen azért, mert az izraeliták elvetették az egyiptomi istenek egész fura és nyüzsgő panteonját csakúgy, mint az egyiptomi spiritualizmus egész szellemiségét, amely a maga módján éppolyan intenzív és mindent átható volt, mint Izrael bontakozó vallása. Mint ahogy már Ábrahám megérezte, hogy az uri vallás zsákutcába jutott, ugyanígy az izraeliták és vezérük, a többieknél élesebb szemű Mózes is fojtogatónak, tűrhetetlennek, gyűlöletesnek és gonosznak találták az egyiptomi hitvilágot. Egyiptom elhagyása nemcsak a fizikai rabszolgasorsból való kitörést jelentette: egyszersmind egy levegőtlen spirituális börtönből is menekültek. Az Egyiptomban élő izraeliták az igazság oxigénjét szomjúhozták, és az ottaninál tisztább, szabadabb és felelősebb életmódra vágytak. Az egyiptomi civilizáció nagyon ősi és nagyon gyermeteg volt, és az izraeliták távozása egyszersmind a felnőtt létre való törekvés jelének tekinthető.

E felnőtté érés során az izraeliták, hosszabb távon, nemcsak önmaguk javára, hanem az egész eljövendő emberiség érdekében cselekedtek. A monoteizmus felfedezése a történelem egyik nagy, ha nem a legnagyobb fordulata, és nem is csak a monoteizmusról volt szó: egyszersmind olyan egyedüli, mindenható Istent fedeztek fel, akit erkölcsi elvek mozgatnak, és aki módszeresen törekszik rá, hogy ezeket az elveket az emberekbe is beültesse. Hogy mekkora fordulat zajlott itt le, világossá válik, ha szemügyre vesszük az izraeliták által elutasított egyiptomi világszemléletet. Az egyiptomiak kivételes ügyességgel használták a kezüket, és vizuális ízlésük is kifogástalan volt, de intellektuális mércéik a végletek ig archaikusak maradtak, és az általános fogalmakat nehezen vagy egyáltalán nem értették meg. Kevés érzékük volt a halmozódó, tehát nem önismétlő idő iránt, és így a történelmet sem tudták igazán felfogni. Érthetetlen volt számukra a lineáris fejlő-

dés fogalma is. Élet és halál kérdését, illetve az emberi, az állati és a növényi világ közötti fogalmi megkülönböztetést csak töredékesen és bizonytalanul érzékelték: Vallási hiedelmeiknek több közük volt a keleti és afrikai ciklikus és animista vallásokhoz, mint ahhoz, amit Nyugaton valláson értünk. Ég és föld csak fokozatban, nem pedig jellegében különbözött egymástól, az egekben pedig olyan király uralkodott, akiben testet öltött a teremtő, és akinek földi képviselője a fáraó volt. A társadalom mind az égben, mind a földön szükségszerűen állandó és statikus volt, és a változtatás minden formája tévelygőnek és gonosznak minősült. Rendkívül jellemző, hogy e statikus társadalomnak a személytelen törvényhez nem volt érzéke, ezért aztán tartózkodott a rendszerbe foglalt törvényektől, és még inkább az írásban rögzítettektől. A törvény forrásának és urának a fáraót tekintették, bírái pedig – mert bíróságok természetesen voltak mintegy a fáraó képében érvényesítették az ő önkényes ítéleteit.

Merőben más volt az a világnézet, amelyet a Kr. e. harmadik és második évezredben a mezopotámiai kultúrák tükröztek. Ez a szemlélet sokkal dinamikusabb, de egyszersmind zavarosabb is volt. Az egyetlen istennek mint a hatalom végső forrásának eszméjét elvetették. Ellentétben az egyiptomiakkal, akik teológiai problémák felbukkanásakor rendre új meg új istenekkel gazdagították panteonjukat, a mezopotámiaiak hite szerint már valamennyi főisten meg teremtődött. Az isteneknek ez a közössége képviselte a főhatalmat, megválasztotta a panteon fejét (így például Mardukot), és szükség esetén az embereket is halhatatlanná tette. Ekként a menny, akárcsak az emberi társadalom, szüntelenül a nyugtalanság állapotában volt, sőt a kettő valójában egymást másolta, s az összekötő kapocs a zikkurat volt. A földi uralkodó azonban nem volt isten – a mezopotámiai társadalmak a fejlődésnek ebben a szakaszában csak ritkán hittek az isten-királyokban –, továbbá a hatalma sem volt abszolút: az isteneknek tartozott felelősséggel.[84] Az uralkodó sem bocsáthatott ki vagy szolgáltathatott törvényt önkényesen, sőt: az egyes embert a kozmikus törvény védte, az pedig megváltoztathatatlan volt.[85] Az ókori mezopotámiai társadalom dinamikus volt, és ezért hitt a haladás eszméjében; következésképpen az irányadó eszmék sokkal kielégítőbbek voltak, mint az egyiptomi pangás: reményt kínáltak az Egyiptom által oly látványosan képviselt afroázsiai normák beletörődésével vagy fatalizmusával szemben. Míg a piramis a halott isten-királyok sírja volt, a zikkurat-templom eleven kötést jelentett föld és ég között. Másfelől ezek az eszmék mellőzték az élethez való erkölcsi

alapokat, és teljes bizonytalanságban voltak afelől, hogy mit is képviselnek vagy óhajtanak az istenek: elragadtatásuk és haragjuk egyaránt önkényes és ezért megmagyarázhatatlan volt; az emberek pedig örökösen és vakon arra törekedtek, hogy áldozatok bemutatásával megbékítsék őket.

Ezek a nyugat felé terjeszkedő mezopotámiai társadalmak egy lényeges tekintetben egyre kifinomultabbak lettek. Olyan írásformákat fejlesztettek ki, amelyek sokkal hatékonyabbak voltak az egyiptomi hieroglifáknál és származékaiknál, és teljes joggal érezték úgy, hogy felfedezésükben a hatalom forrása buzog. Ezért hittek benne, hogy ha egy törvényt írásba foglalnak, azzal mintegy megszilárdítják, sőt isteni fogantatásúvá teszik. A harmadik évezred végétől kezdve a jogi rendszerek egyre tömörebbek és bonyolultabbak lettek, és nem csupán az egyedi jogi dokumentumok tömegében nyilvánultak meg, hanem az ekkortól keletkező írásos törvénykönyvekbe is bekerültek; az akkád írásmód és nyelv elterjedése arra bátorította az uralkodókat, hogy kiki gyűjteménnyé formálja a maga törvényeit. Így történt ez még az olyan, egymástól élesen elütő társadalmakban is, mint Elam és Anatólia, Ugarit és a földközi-tengeri partvidék, valamint a hurriták és a hettiták körében.

A mózesi kódex legkorábbi változata, amelyet feltevésünk szerint Kr. e. 1250 táján léptettek érvénybe, ekként ősi hagyományt folytatott. A legelső törvénytár, amelyet az isztambuli Ókori Keleti Múzeum szövegei között találhatnak, Kr. e. mintegy 2050 körül keletkezett, és a harmadik Ur-dinasztiabéli Ur Nammunak, „Sumer és Akkád királyának" volt a műve. A szöveg többek között megállapítja, hogy Ur Nammut Nanna isten választotta uralkodónak, ő pedig megszabadult a tisztességtelen hivatalnokoktól, és pontos súly- és mértékrendszert léptetett életbe. Ábrahámnak minden bizonnyal ismerősek voltak ezek a rendelkezések. Egy további kódex, amelyet az ősatya ismerhetett, Kr. e. körülbelül 1920-ban keletkezett. Az iraki múzeumban most két olyan tábla látható, amely az ősi Esnuna királyságból eredt, és akkád nyelven sorol fel mintegy hatvan birtokszabályozási törvényt, amelyet Tiszkpak isten rendelt el, és léptetett életbe a helyi király közvetítésével. Sokkal átfogóbbak azok a Kr. e. 19. századból való táblák, amelyek zöme jelenleg a pennsylvaniai egyetemen található; ezek Lipit-Istár idi király törvénygyűjteményét tartalmazzák, amely (akárcsak az Ur Nammué) sumer nyelven íródott. És itt van még mind közül a legérdekesebb, Hammurabi akkád nyelvű kódexe, amelyet 1901-ben, Szúszában, Babilontól keletre találtak meg egy hat láb hosszú

diorittáblán; a Kr. e. 1728 és 1686 között keletkezett törvénytár[86] jelenleg a Louvre-ban látható. Az egyéb és későbbi törvénygyűjtemények között van egy, a középső asszír időszakaszból származó agyagtáblasorozat, amelyet német régészek bányásztak elő az első világháború előtt Qalat Sergatban (az ókori Asurban); a táblák valószínűleg a Kr. e. 15. századra nyúlnak vissza, és az időpontot tekintve talán ők állnak a legközelebb az eredeti mózesi kódexhez.[87]

Mózesnek tehát, midőn összegyűjtötte és rendszerezte az izraeli törvényeket, bőséges forrásanyag állt rendelkezésére. Az udvarnál nevelkedett, és írástudó volt. Amikor a törvényt írásba foglalta és kőbe vésette, ez része lett a törvénykönyvet nem ismerő Egyiptomból való felszabadító menekülésnek; így indultak vissza Ázsiába, ahol az ilyen törvénygyűjtemények már megszokottak voltak. Mindazonáltal – habár a mózesi kódex ebben az értelemben egy közel-keleti hagyományhoz csatlakozott – az összes többi ókori kódextől alapvetően és a részletekbe menően olyannyira különbözött, hogy merőben újszerű alkotásnak tekinthető. Először is a többi törvénykönyv ugyan isteni ihletésre hivatkozott, és szövege az egyes királyoktól eredt, amilyen például Hammurabi vagy Istár, de éppen ezért a gyűjtemény visszavonható és változtatható volt, és jellegzetesen világi terméknek minősülhetett. Ezzel szemben a Bibliában maga Isten írja a törvényt – Mózes öt könyvében minden meghozott törvény Isten alkotása –, és egyetlen zsidó királynak sem volt megengedve, hogy törvénykönyvet fogalmazzon meg; ilyen irányú kísérletre nem is került sor. Mózes (és sokkal később Ezékiel [Jehezkél], aki a törvénykezési reformokat közvetítette) próféta volt, nem király, és inkább isteni közvetítő, semmint szuverén törvényhozó. Ezért van az, hogy kódexe nem határolja el egymástól a vallási és a világi elemeket, amelyek a kodifikátor számára egységet jelentenek, mint ahogy nem tesz különbséget a polgári, a büntető- és az erkölcsi törvények között sem.[88]

Ennek az oszthatatlanságnak jelentős gyakorlati következményei lettek. A mózesi jogelmélet szerint minden törvénysértés az Istent sérti. Minden bűn vétség, a szó erkölcsi értelmében, és minden vétség bűn. A kihágások abszolút sértések, amelyeket az ember segítség nélkül sem meg nem bocsáthat, sem el nem törölhet. Ha valaki jóváteszi a halandó ember ellen elkövetett bűnt, azzal még semmit sem ért el; Isten is jóvátételt követel, és ez olykor könyörtelen bűnhődéssel járhat. Az ókori Közel-Kelet legtöbb törvénygyűjteményének a tulajdon áll a középpontjában; még az emberek is tulajdont képviselnek, amelynek értéke felbecsülhető. A mózesi kódex istenközpontú. Így például más

kódexekben a férj megbocsáthat a házasságtörő feleségnek és szeretőjének; a mózesi kódex azonban mindkettő halálát követeli.[89] Hasonlóképpen, míg a többi kódex magába foglalja a király abbéli jogát, hogy még főbenjáró bűn esetében is megbocsásson a bűnösnek, a Biblia nem nyújt ilyen lehetőséget, sőt főbenjáró esetekben elveti a „gazdag ember törvénye" fogalmát: a leggazdagabb gyilkos sem válthatja meg a kivégzését, még akkor sem, ha áldozata cseléd vagy rabszolga. Ezen túlmenően még számos olyan bűn van, amely annyira megharagítja Istent, hogy semmilyen anyagi kárpótlás nem csillapíthatja indulatát. Ha ezzel szemben a bűnösnek nem állt szándékában, hogy a másik embert megsebesítse vagy megölje, és az elkövetett bűn csak meggondolatlanságból vagy könnyelműségből fakad, ott Isten sértettsége csekélyebb, és alkalmazhatók a kárpótlás szabályai. A vétkes ez esetben annyit fizet, „amennyit reá a bírák kivetnek". Vonatkozik ez a mózesi törvénytár szerint például arra, ha egy férfi úgy lök meg egy asszonyt, hogy az idő előtt megszüli gyermekét, vagy ha egy elítélendő összetűzés halállal végződik; ezért és a csekélyebb balesetekért is a büntetés „szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért"[90]; ezt a passzust mellesleg gyakran félreértették, holott egyszerűen csak azt jelenti, hogy a sérelemért szigorú kártérítés jár. Másfelől, ha a sérelem bűnösségi fokozata véletlenszerű ugyan, de mégis bűnön alapul, a halálbüntetésnek van helye. Így például ha egy ökör felöklel egy embert, és a halálát okozza, csak az ökör lakol életével, a gazdája büntetlen marad; de ha a gazda tudta, hogy az állat veszélyes, mégsem hozott megfelelő intézkedéseket, és emiatt egy ember meghalt, a gazda is életével fizet.[91]

Ebből az utolsó intézkedésből, amelyet „Az öklelő ökör törvényének" neveznek, kitetszik, milyen óriási jelentőséget tulajdonított a mózesi törvénykezés az emberi életnek. A sorok között paradoxon bujkál, mint minden olyan esetben, amikor a halálbüntetés etikus alkalmazása kerül szőnyegre. A mózesi teológia értelmében az ember Isten képére teremtődött, és ezért élete nemcsak értékes, hanem szent is. Valamely ember megölése olyan súlyosan sérti Istent, hogy a végletes büntetést, vagyis a kivégzést vonja maga után; a pénz itt nem elegendő. A kivégzés iszonytató ténye mintegy kidomborítja az élet szentségét. A mózesi törvény értelmében tehát sok olyan férfi és nő lelte halálát, akiket a környező társadalmak világi kódexei pusztán arra ítéltek volna, hogy kárpótolják áldozataikat vagy azok családját.

Ám ugyanebből az axiómából kiindulva az ellenkezője is igaz. Míg más törvénykönyvek halálbüntetéssel sújtották a tulajdon elleni

bűnöket, mint például a tűzeset alatti fosztogatást, az idegen házba való betörést, a sötétség leple alatt elkövetett birtokháborítást avagy más ember feleségének az eltulajdonítását, a mózesi törvények értelmében a tulajdon terhére elkövetett sérelem nem számít főbenjáró bűnnek. A tulajdon elleni vétség eltörpül az emberélet szentségéhez képest. Megtagadja a mózesi kódex a helyettesítő bűnhődést is: a szülők vétségét nem lehet fiaik vagy lányaik kivégzésével büntetni, és a férj bűnét sem lehet ellensúlyozni azzal, hogy a feleség prostituálja magát.[92] Ezen túlmenően nemcsak az emberélet szent – az Isten képére formált emberi lény is nagy becsben áll. Míg például a középasszír törvénytár testi büntetések elborzasztó sorozatát rögzíti, az arc megcsonkításától a kiherélésen át a karóba húzásig és a halálra korbácsolásig, a mózesi kódex tiszteletben tartja az emberi testet. A fizikai kegyetlenség a minimálisra korlátozódik. Még a korbácsolást is legföljebb negyven ütésben szabták meg, és végrehajtásának a bíró „színe előtt" kellett megtörténnie: „negyvenet üttessen rá, ne többet, hogy netalán, ha ennél több ütést üttet reá, alávalóvá legyen előtted a te atyádfia."[93] Tény és való, hogy a mózesi kódex sokkal emberségesebb volt az összes többinél, mivel istenközpontú lévén emberközpontú is volt.

A mózesi törvénytár szíve a Tízparancsolat volt, Istennek Mózes által tolmácsolt kinyilatkoztatásai (Deuteronomium 5:6-18), amelyek a „tíz rendelés és végzés" címet viselték (Deuteronomium 4:13); míg a parancsolatok állítólag eredeti változatai az Exodus könyvének 20:214-ig terjedő részében találhatók. A szövegekben sok a megoldatlan probléma és a homály. Valószínűnek látszik, hogy a parancsolatok a maguk eredeti formájában egyszerűek, sőt túltömörítettek voltak, és csak később fejtették ki őket részletesebben. A legkorábbi forma, amely közvetlenül Mózestől eredt, az alábbiak szerint fogalmazódott át és képezett három csoportot: az elsőtől a negyedikig Isten és ember viszonyával foglalkoznak, a hatodiktól a tizedikig az emberek egymáshoz való kapcsolatával, míg az ötödik, mintegy hídszerepet betöltve, szülőkről és gyermekekről szól. Ekként a következő szöveget kapjuk: „Én, az Úr, vagyok a te Istened; Ne legyenek néked idegen Isteneid én előttem; Ne csinálj magadnak faragott képet; az Úrnak, a te Istenednek nevét hiába fel ne vedd; Megemlékezzél a szombat napról; Tiszteld atyádat és anyádat; Ne ölj; Ne paráználkodjál; Ne lopj; Ne tégy hamis tanúbizonyságot; Ne kívánj semmit, a mi a te felebarátodé."[94] A szóban forgó erkölcsi szabályok némelyike más ókori közelkeleti civilizációkban is elterjedt; itt van például a negatív konfesszió,

„az ártatlanság kinyilvánítása” néven ismert óegyiptomi szöveg, amelyben egy halott lélek a vég ítélet napján elősorolja azokat a vétkeket, amelyeket nem követett el.[95] Ám ami az Istennel és az emberrel szembeni helyes magatartás átfogó summázatát illeti, amelyet egy egész népnek felkínálnak, a nép pedig elfogadja és a szívébe vési, elmondható, hogy a Tízparancsolatnak az egész ókorban még csak halvány mása sem létezik.

A Tízparancsolat az Istennel kötött szövetség alapja volt. Ezt a szövetséget elsőnek Ábrahám kötötte, később Jákób megújította, most pedig Mózes és az egész nép újította meg ismételten, nyilvános és ünnepélyes formában. A modern kutatások kimutatják, hogy a mózesi szövetség, amelyet az Exodus könyve röviden, Mózes ötödik könyve (Deuternomium) pedig részletesebben ismertet, az ősi közel-keleti szerződések, például a hettiták szerződéseinek mintáját követi. Van egy történelmi bevezetése, amely kitűzi a célt, ezt követi a vállalkozás természetének, az isteni tanúknak, az áldásoknak és az átkoknak megnevezése, majd a szöveg és végül a szöveget tartalmazó táblák lelőhelye.[96] A mózesi szövetség azonban a maga nemében páratlan, mivel benne nem államok kötnek egyezséget, hanem Isten és a nép. Ebben a szövetségben az ókori izraelita társadalom egyesítette a maga érdekeit Istenéivel és, cserébe a védelemért és a jómódért, elfogadta Őt, akár egy totalitárius uralkodót, akinek kívánságai életük valamennyi aspektusát meghatározták. Ekként a Tízparancsolat csupán a legbelső magva annak a bonyolult isteni törvényrendszernek, amelyet Mózes második, ötödik és negyedik (Numeri) könyve kifejt. Az ókor kései szakaszában judaista tudósok 613 parancsolatba sorolták a törvényeket, amelyek közül 248 kötelező érvényű parancsolat, 365 pedig tilalom volt.[97]

Ez a mózesi joganyag témák végtelen skáláját fogja át. Semmiképpen sem keletkezett valamennyi rendelkezése Mózes korában, és még kevésbé abban a formában, ahogy ránk szállt. Az anyag egy bizonyos része például a letelepedés utáni mezőgazdasággal foglalkozik, tehát csak a Kánaán meghódítása utáni korszakban jöhetett létre. Egyes feltételezések szerint ezeket a részeket egyszerűen átvették a kánaáni törvényekből, tehát végső soron sumer, babiloni, asszír és hettita eredetűek.[98] Erre az időre azonban az izraelitákban erős jogi érzékenység fejlődött ki, tehát nagyon is képesek voltak újításokra vagy arra, hogy a környezetükben talált fogalmakat alapos átdolgozással újszerűvé alakítsák. Most már leszámolhatunk a régi elmélettel, miszerint a mózesi anyag zöme a számkivetés utáni időkben keletkezett.

Mózes harmadik, technikai adatokkal zsúfolt és erősen ritualizált könyve (Leviticus), amely megteremti az izraeliták szervezett vallási és polgári életének jogi alapjait, pontosan illeszkedik mindahhoz, amit a Kr. e. 12. és 13. században élt izraeliták politikai történetéről tudunk. Ugyanezt mondhatjuk el az ötödik könyvről is, amely a nagyközönség számára értelmezi népszerű formában a harmadik könyv papi írásait. Az anyag olyan témákat érint, mind az étrend, az orvoslás, a tudomány elemi fogalmai, a hivatás gyakorlása és a törvény. Sok részlete bámulatosan eredeti, de egyszersmind összefér a hasonló témákat feldolgozó nem bibliai anyagokkal is, amelyek vagy a késői bronzkorban keletkeztek a Közel-Keleten, vagy már évszázadok óta forgalomban voltak.

Ám a mózesi időkben élt zsidókon, jóllehet koruk jellegzetes emberei voltak, már kezdtek kiütközni bizonyos határozott jellemvonások. A mózesi törvények nemi kérdésekben igen szigorúak voltak. Hogy ellenpéldát említsünk, a Rasz Samra-i táblákról ismert ugariti törvények bizonyos körülmények között megtűrték a paráználkodást, a házasságtörést, az állatokkal való fajtalankodást és a vérfertőzést.[99] Az állatokkal való fajtalankodás bizonyos formáit a hettiták is engedélyezték (a vérfertőzést azonban nem). Az egyiptomiak a vérrokonok közötti nemi kapcsolatot viszonylag jelentéktelen kihágásnak tartották. Az izraeliták ezzel szemben a nemi kapcsolat minden szabálytalan formáját száműzték, és listát állítottak össze a házassági tilalmakról, amely magában foglalta mind a vérrokonságot, mind a nem vérségi rokoni kapcsolatot.[100]

Néhány, az étrend re vonatkozó törvényt az izraeliták a jelek szerint az egyiptomiaktól vettek át, de ugyanakkor sok volt a különbség is. Mindkét nép számára egyaránt tilalmasak voltak az uszony és pikkely nélküli tengeri élőlények, a jámborabb egyiptomiak viszont egyáltalán nem ehettek halat; ezzel szemben sokféle vízi szárnyast fogyaszthattak és fogyasztottak is, míg az izraeliták számára ez tiltva volt. Ehettek viszont, az egyiptomiakhoz hasonlóan, galambot, libát és más háziszárnyast, továbbá foglyot és fürjet. A legtöbb mózesi szabály nem pusztán a babonára támaszkodott, hanem a jelek szerint volt bizonyos tudományos alapjuk. A ragadozó és húsevő állatok fogyasztása kockázatosnak és ezért tiltottnak számított; a „tiszta" állatok általában növényevők voltak, hasadt patájúak és kérődzők, amilyen a muflon, az antilop, az őz, a vadkecske, a dámvad s a gazella. A disznó tilalmas volt, mert ha nem főzték meg eléggé, élősdi organizmusok tenyésztek húsában. Nem nyúltak az izraeliták a ragadozó

madarakhoz és a keselyűkhöz sem. Tisztátalannak bélyegezték főleg értéke miatt a tevét is; de hogy miért tiltották a mezei és a házinyulat, azt már nehezebb megérteni.

Az izraelita higiéniai törvények általában az egyiptomi gyakorlatot követték. A mózesi anyagban sok az orvosi ismeret, és ennek jelentős része ugyancsak Egyiptomból való, amelynek orvosi hagyománya legalább Imhotepig, a Kr. e. 2650-es évek ig nyúlik vissza. A négy legfontosabb egyiptomi orvosi papirusznak még a ránk maradt másolatai is régebbiek a mózesi komál vagy legföljebb egyidősek azzal. A Kr. e. második évezred ősi törvénykönyveiben gyakran jutott tér a kuruzslásnak; így volt ez például Hammurabi kódexében is, amely mintegy ötszáz évvel Mózes előtt íródott. Páratlan viszont a Bibliának az a híres passzusa, amely a leprával foglalkozik, és rögzíti ezzel kapcsolatban egy különleges papi csoport diagnosztikai és terápiás kötelességeit.

Egyedülálló az a fontosság is, amelyet az izraeliták a körülmetélésnek tulajdonítanak; a szokás már Mózes idejében is hosszú múltra tekintett vissza, de nem alkalmazták sem a kánaániták, sem a filiszteusok, sem az asszírok vagy a babiloniak; viszont az edomiták, a moabiták és az ammoniták éltek vele, csakúgy, mint az egyiptomiak is. Ám e társadalmak közül egy sem tulajdonított a szokásnak transzcendens jelentőséget, és az embernek az a benyomása támad, hogy a Kr. e. második évezredben már általában kihalófélben volt. Ez már önmagában is az izraelita szokás ősi eredetéről tanúskodik; a Biblia első ízben Ábrahámmal kapcsolatban említi, mint az eredeti szövetség járulékát. De Vaux atya, a nagy francia tudós szerint az izraeliták mint házasság előtti beavatási rítust alkalmaztak.[101] Ez volt a funkciója minden olyan ősi társadalomban, amely gyakorolta a szokást, és körülbelül tizenhárom éves korban hajtották végre. Mózes fiát azonban születésekor metélte körül az anyja, Cippora (Exodus 4:24-26), és ezután került a mózesi törvénybe az előbőrnek a születést követő nyolcadik napon való szertartásos eltávolítása. (Leviticus 12:3). Ekként az izraeliták különválasztották a rítust a férfivá való serdüléstől, és összhangban a szokások historizálására irányuló, már kialakult hajlamukkal, a történelmi szövetség és a választott néphez való tartozás eltörölhetetlen jelképévé avatták.[102] Megtartották azt az Ábrahámig visszanyúló hagyományt is, miszerint a rítushoz ősi kovakő kést kell használni.[103] Miután a többi korai társadalom már rég elhagyta a szokást, az izraeliták továbbra is ragaszkodtak a körülmetélés törvényéhez, mint a nép és vallása egységének eltörölhetetlen jegyéhez. A tör-

ménynek nemcsak az volt a rendeltetése, hogy a zsidókat – ahogy Tacitus gúnyosan állította: – a többi néptől megkülönböztesse, de természetesen ez is hozzátartozott, és újabb elemként illeszkedett bele az antiszemitizmus kialakuló sémáiba.[104]

A sábbát volt a másik nagy és ősi intézmény, amely megkülönböztette az izraelitákat a többi néptől, és ez is a majdani népszerűtlenség kiváltói közé tartozott. Az ötletet, úgy tetszik, a babiloni csillagászatból merítették, de a Mózes második és ötödik könyvében található magyarázat többféle alapot tulajdonít neki: eszerint a sábbát megemlékezik Istennek a teremtés utáni pihenőnapjáról, Izraelnek az egyiptomi rabszolgaságból való szabadulásáról, valamint eleget tesz annak a humanitárius igénynek, hogy a munkások, különösen a rabszolgák, valamint a teherhordó állatok némi pihenőhöz jussanak. A pihenőnap egyike az emberiség kényeiméhez és boldogságához való nagy zsidó hozzájárulásoknak, de nemcsak pihenésre fordították; egyszersmind szent nap is volt, amely a nép tudatában mindinkább az Isten választott nemzetébe vetett hithez társult, olyannyira, hogy Ezékiel az Istennel mondatja ki: „adtam nékik szombataimat is, hogy legyenek jegyül köztem és ő közöttök; hogy megtudják, hogy én vagyok az Úr, az ő megszentelőjök."[105] Így ez az elem is bekerült más népek azon meggyőződésébe, miszerint a zsidók különbnek tartják magukat az emberiség többi részénél.

Az izraeliták folyamatosan váltak élesen megkülönböztethető néppé, és több fontos szempontból is spirituálisan megelőzték a korukat. Ám Kr. e. 1250 körül a fejlett társadalmak mércéjével mérve még mindig primitív nép voltak. Spirituális arculatuk is őrzött elmaradott elemeket, és ez évszázadokon át így maradt. Erős történelmi és jogi érzékük miatt hajlottak a formális gondolkodásra, és kitartottak a régi babonák mellett. Számos tabut ismertek, például a nemiséget, a vért és a csatát illetően.[106] A mágiába vetett hitük intézményesített formát öltött, és mindenütt jelen volt. Mózes, azon túl, hogy Istennel szemtől szembe találkozott és beszélt, és káprázató csodákat művelt, varázslatokat is űzött. A kígyóvá változó botok és pálcák, az ókori közel-keleti mágikus közhelyek az izraelita vallásnak is részei voltak, és Mózes és Áron korától kezdve szentnek tekintették őket. A korábbi prófétáktól legalábbis elvárták az ilyen produkciókat, és ezek gyakorta teljes varázslói díszben jelentek meg. Olvasunk például arról, hogy Illés (Elijáhu) próféta karizmatikus köpenyt vagy palástot viselt, és Elizeus (Elisa) örökölte tőle. Sédékiás (Cidkijáhu) két mágikus vasszarvat csináltatott magának. [107] Sámson (Simson) azt a hiedelmet illusztrálta,

miszerint a hajban hatalom fészkel, és ez tükröződött a rituális tonzúrában is.[108] A próféták gyakran kerültek eksztatikus állapotba, és lehetséges, hogy tömjénnel és narkotikumokkal értek el komoly hatást.[109] Egyetlen bibliai könyvben egyszerre szerepel egy mágneses mutatvány, egy mutatvány a vízzel, amely betegséget támaszt és aztán ki is gyógyít belőle, egy méreg elleni szer, egy feltámasztás, egy parancsra lecsapó villám, egy olajos korsó terjedelmének megnövelése és egy egész tömeg jóllakatása.[110]

Mindamellett mégis az izraeliták voltak az első olyan nép, amely módszeresen használta az értelmét vallási kérdésekkel kapcsolatban. Mózes korától kezdve egész történelmükön át a racionalizmus a zsidó hit egyik központi eleme volt – bizonyos értelemben maga *a* központi elem, hiszen a monoteizmus egymagában is egy racionalizálási folyamat eredménye. Ha létezik természetfölötti, nem e földről való hatalom, hogyan sugározhatna ki az erdőkből és a forrásokból, folyókból és sziklákból? Ha a nap, a hold és a csillagok mozgása megjósolható és mérhető, hogyan lehetnek, mint egyértelműen természeti jelenségek, természetfölötti hatalom forrásai? És ha ez így van, honnan ered a hatalom? Ahogy az ember megtanulja, hogy uralkodjék a természet, az élő és az élettelen fölött, nem kell-e az isteni hatalomnak is *a fortiori* élőnek és személyesnek lennie? És ha Isten él, hogyan oszolhat meg a hatalma önkényesen és egyenlőtlenül egy egész panteon istenségei között? A korlátozott hatalmú isten eszméje önmagában való ellentmondás. Mihelyt az istenségre alkalmazzuk az értelem munkálkodásának folyamatát, természetszerűleg következik belőle egy egyedüli, mindenható, személyes Isten léte, olyan Istené, aki hatalom és ezért erény tekintetében összehasonlíthatatlanul magasabb rendű az embernél, és cselekedeteiben rendszerbe foglalt etikai alapelvek vezérlik. A 20. század távlatából visszanézve a judaizmus tűnik a legkonzervatívabb vallásnak – ám kialakulásakor éppenséggel a legforradalmibb volt. Az etikus monoteizmus indította el azt a folyamatot, amely az ókori világképet megsemmisítette.

Amikor az izraeliták eljutottak egy egyedüli, mindenható Isten koncepciójához, teljes joggal következtették, hogy a pogány istenekkel ellentétben ez az Isten nem lehet a világ része, sőt még maga az egész világ sem; mint ahogy nem tartozott a világot fenntartó erők közé sem, sőt még ezeknek az erőknek az összessége sem lehetett. Ennek az Istennek a dimenziói összehasonlíthatatlanul tágasabbak; az egész világegyetem az ő alkotása. Az izraeliták ezért az ókor minden más vallásához képest jóval hatalmasabbnak és távolibbnak tartották a maguk

Istenét. Isten minden dolgok oka, a földrengéstől a politikai és katonai katasztrófákig. Más hatalmi forrás nem létezik; a démonokat is az Isten mozgatja. Az istenség oszthatatlan, egyedülálló, páratlan. És mivel Isten nem pusztán nagyobb, hanem a végtelenségig nagyobb a világnál, teljes képtelenség, hogy megpróbáljuk ábrázolni őt.[111] Ebből pedig logikusan következik, hogy aki képet akar alkotni róla, már a szándékkal is megsérti. Az izraelitáknak a képi ábrázolásra vonatkozó tilalma nem a legősibb része vallásuknak, mégis igen régi, és nem sokkal a monoteizmus intézményesítése után kialakult. Ez lett a vallás puritán fundamentalistáinak lángoló szimbóluma, ugyanakkor az a mozzanat, amelyet az egész nemzettel a legnehezebb volt elfogadtatni, és amely a legláthatóbb, legnyilvánvalóbb különbség lett az izraelita vallás és az összes többi között; egyszersmind pedig az a dogma, amelyet a világ többi részében a leginkább zokon vettek, mivel azt jelentette, hogy a vallásukhoz igazán ragaszkodó izraeliták és később a zsidók nem adózhattak tisztelettel a maguk isteneinek. A tilalom szorosan kapcsolódott nemcsak az izraeliták kizárólagossági igényéhez, hanem az agresszió fogalmához is, mivel vallásuk tanítása szerint nem volt elég, ha ők maguk lemondanak a képi ábrázolásról, hanem azt mindenütt el is kellett pusztítaniuk:

> Hanem oltáraikat rontsátok el, törjétek össze bálványaikat, és vágjátok ki berkeiket. Mert nem szabad imádnod más istent; mert az Úr, a kinek neve féltőn szerető, féltőn szerető Isten ő. Hogy valamiképpen szövetséget ne köss annak a földnek lakosaival, hogy amikor isteneiket követvén paráználkodnak és áldoznak az ő isteneiknek, és meghívnak téged, egyél az ő áldozatukból. És feleséget végy az ő leányaik közül a te fiaidnak, hogy amikor paráználkodnak az ő leányaik isteneiket követvén, a te fiaidat is paráználkodásra vigyék, az ő isteneiket követvén.

Az Exodus könyvének ez a szakasza irtózatos félelmet és fanatizmust tükröz.[112]

Továbbmenően az izraeliták tévesen hitték – ha egyáltalán hitték –, hogy a képek használata a vallási infantilizmus egy formája. Az ókor legtöbb közel-keleti vallása önmagukban nem tekintette isteneknek a fából, kőből vagy bronzból mintázott bálványokat; a kép az ő szemükben gyakorlatias megoldás volt, amelynek segítségével az egyszerű, köznapi hívők el tudják képzelni maguknak az istenséget, és spirituális közösségbe kerülhetnek vele. A római katolikus vallás mindig is ezzel igazolta a képek – s nem csupán az Istent, hanem a szenteket is ábrázolók – használatát. A pogányságtól elforduló zsidóknak teljesen igazuk volt, amikor az istenség fokozottabb intellek-

tualizálása, az elvonatkoztatás felé való elmozdulás mellett álltak ki; ez része volt vallási forradalmuknak. Az intellektualizálás azonban nem könnyű dolog, és maguk az izraeliták sem vetették meg a vizuális támaszt, ha csak szóképek formájában is. A Biblia bővelkedik az istenség antropomorfizálásának kísérleteiben.

Van itt aztán egy további ellentmondás is. Hogyan teremtődhet az ember Isten képére, ha Isten képe elképzelhetetlen és ezért tilalmas? Pedig hát az isteni képmás mintájára formált ember éppolyan központi eleme a vallásnak, mint a bálványokra vonatkozó tilalom, és mivel mint elv kivételesen átfogó jellegű, a vallás erkölcsisége is reá épül.[113] Mivel az ember Isten képére teremtődött, az ember Isten tulajdona; és ez az elképzelés segíti az embert annak megértésében, hogy még saját személyének sem valódi és állandó birtokosa, nemhogy mindazon dolgoknak, amelyekkel Isten a maga bőkezűségében megajándékozta. A testét csak haszonbérletbe kapta, és azért, amit kezd vele, Istennek tartozik felelősséggel. Ugyanebből az elvből következik azonban, hogy a testet – az embert – tiszteletteljes és méltóságát szem előtt tartó bánásmód illeti meg. Az embernek elidegeníthetetlen jogai vannak. A mózesi törvények nemcsak kötelezettségeket és tilalmakat tartalmaznak, hanem, ha csak embrionális formában, jogokat is magukban foglalnak.

És még ennél is többről van szó: Mózes kódexe primitív formájú egyenlőségi nyilatkozat. Nemcsak az ember mint kategória teremtődött Isten képére, hanem ugyanez vonatkozik minden egyes emberre is – ebben az értelemben tehát minden ember egyenlő. És ez az egyenlőség nemcsak fogalmi jellegű, hanem egy mindent átható értelemben valóságos is. Minden izraelita egyenlő Isten előtt, tehát Isten törvénye előtt is. Függetlenül egyéb létező egyenlőtlenségektől, az igazságszolgáltatás mindenkinek kijár. A mózesi kódexben mindenféle kiváltság benne foglaltatik, de a lényeges kérdések tekintetében nem tesz különbséget a hívők egyes csoportjai között. Valamennyiüknek része van a szövetség elfogadásában; ez pedig népi, sőt demokratikus döntés volt.

Ekként az izraeliták újfajta társadalmat teremtettek. Josephus később a „teokrácia” kifejezést használta, amelyet ekként határozott meg: „a szuverenitást Isten kezébe helyezi”.[114] A bölcsek más nevet találtak: „felvenni a Mennyei Királyság igáját”.[115] Az izraelitáknak lehettek ilyen vagy olyan vezető tisztségviselőik, de hatalmuk csak másodlagos volt, mert a törvényt Isten alkotta, és rendszeresen közbe is

lépett, hogy gondoskodjék végrehajtásáról. Isten uralma gyakorlatilag az isteni törvény uralmát jelentette. És mivel a törvénynek mindenki egyenlő mértékben volt alávetve, ebben a rendszerben öltött először testet a törvény uralmának és a törvény előtti egyenlőségnek kettős érdeme. Philo a rendszert „demokráciának" nevezte, amelyet úgy jellemzett, mint „a legtörvénytisztelőbb és legjobb alkotmányt". Demokrácián azonban nem a nép uralmát értette, hanem olyan kormányzati formaként határozta meg, amely „tiszteletben tartja az egyenlőséget, és az uralkodókat is alárendeli a törvénynek és az igazságszolgáltatásnak".[116] Még pontosabb lett volna, ha a zsidó rendszert „demokratikus teokráciának" nevezi, mint ahogy lényegében valóban az is volt.[117]

Mózes korában tehát az izraeliták megerősítettek és megszilárdítottak egy olyan tendenciát, amely – mint arra már rámutattunk - felforgatta a létező rendet. Egy szolgasorban lévő nép kelt fel egyiptomi gazdája – a világ legősibb autokratikus monarchiája ellen. A sivatagba menekültek, és az egész nép tömeggyűlése előtt kapták meg törvényeiket, mégpedig nem valamilyen nagy múltú városban, hanem a puszta hegyoldalon, egy szilaj vezértől, aki még csak királynak sem nevezte magát. Nem tudjuk, hol terülhetett el Mózes Sínai-hegye; elképzelhető, hogy egy még működő vulkán volt. A jelenlegi sínai monostort mindig keresztények lakták; bizonyos, hogy története a Kr. u. 4. századba nyúlik vissza, sőt ennél talán még kétszáz évvel idősebb, de még ez is 1450 évvel azután volt, hogy Mózes lejött a hegyről. Valószínű, hogy miután az izraeliták letelepedtek Kánaánban, a mózesi Sínai nemzedékekre szólóan zarándokhely maradt. De a hagyomány végül elsorvadt, a hely kihalt az emlékezetből, és fölöttébb valószínűtlen, hogy a korai keresztények a megfelelő földrajzi pontot találták volna meg. A helyszín azonban még így is drámai, s a maga büszke, vad szépségében megvan a sajátos költői értéke. Éppen megfelelő díszlet egy olyan forradalmi nép önmegvalósító aktusához, amely nem ismerte el az egykorú városokat, hatalmakat, vagyonokat, viszont felismerte, hogy létezik egy, a világ rendjénél magasztosabb erkölcsi rend. Később, egy drámai passzusban Ézsaiás az Úr szenvedő, de végül győzedelmes szolgája személyén át kifejezte a hatalomnélküliség zsidó felmagasztosítását; és még később egy szektariánus zsidó, Szent Pál feltette a kérdést: „Nemde nem bolondsággá tette-é Isten e világnak bölcseségét?", és ekként idézte a Szentírást: „Mert meg van írva: Elvesztem a bölcseknek bölcseségét és az értelmeseknek értelmét elve-

tem.”[118] De ennek a hagyománynak a forrása a Sínai-hegyen kezdett buzogni.[119]

Az izraelitáknak, mint idegeneknek és jövevényeknek, olyan régi tapasztalataik voltak, hogy számukra az Egyiptomból való kivonulás és a Sínai sivatagában és hegyvidékén való vándorlás nem jelentett újdonságot. De ez a talán félszáz évig tartó epizód mindenképpen megerősítette őket különösségük, antinomizmusuk, különállásuk tudatában. Ahogy Salo Baron zsidó történész rámutatott: furcsa, hogy az Isten, akit imádtak, a Sínai-hegyen való megnyilatkozása ellenére szállítható maradt, akárcsak Ábrahám idejében: vagy a frigyládában, egyfajta jókora, különlegesen kidolgozott kutyaólban lakott, vagy jelen volt a sátor tabernákulumában, vagy az Urim és Tummim nevű sorshúzáson keresztül nyilvánult meg.[120] Ez a szállítható lényeg még a Templom időszakában is megmaradt, a Templom eleste után pedig könnyű volt a visszatérés a gondolathoz, miszerint Istennek nincs meghatározott lakhelye; ez a gondolat azóta is kiemelkedő helyet foglal el a judaizmusban, hiszen természetesebben illeszkedik az egyetemes és mindenütt jelen lévő, de láthatatlan Isten zsidó elképzelés éhez. Emellett tükröződik benne a nép rendkívüli alkalmazkodóképessége: nagy ügyességgel és rövid idő alatt eresztenek gyökeret, majd éppoly gyorsan kitépik azt, hogy másutt keressenek megfelelő talajt – bámulatos szívóssággal ragaszkodnak a kitűzött célhoz, úgyszólván függetlenül a környezettől. Ahogy Baron megfogalmazta, „a zsidó hit és gyakorlat sarokköve elsősorban a kitartás vallási és etnikai ereje lett, nem pedig a terjeszkedés és hódítás politikai ereje”.[121]

Mindazonáltal újból hangsúlyozni kell, hogy az izraeliták, bár hajlamuk volt a nyughatatlanságra, sem származásuknál, sem hajlamaiknál fogva nem voltak sivatagi nomádok. Még a Sínai-félszigeten való vándorlásuk sem volt igazán nomád jellegű. Az Exodus könyvének legtöbb elbeszélése, amely körülbelül harminchét évet fog át, Kádes vagy Qades meghódításával foglalkozik; ezt a gazdag, ivóvízben bővelkedő települést a letelepedett életmódot folytató amálekitáktól ragadták el. Később más, a könyvben említett helyszíneket is igyekeztek azonosítani, de ha a vándorlások útvonalát a térképen akarjuk követni, ez ugyan szórakoztató próbálkozás, de legföljebb csak találgatásokhoz vezethet.[122] Az egyik érdekes elmélet szerint a léviták törzse, amelyhez maga Mózes is tartozott, és amely csakhamar azt követelte, hogy a papokat közülük válasszák, elsőnek telepedett le Kadesban, és ott új vallást dolgozott ki. A többi törzs ekkor már Kánaánban tartózkodott. Utolsónak József Egyiptomból származó törzse

hatolt be az Ígéret földjére, és megérkeztek a kadesi léviták is, akiket Mózes újjászervezett, mint Jahve eksztatikus kultuszának közvetítőit. Ennek a dinamikus ösztönzésnek a hatására született meg az új izraelita társadalom, amelynek katalizátora a vallás volt.[123] Az elmélet hihető, de bizonyíthatatlan.

A Kánaánba való behatolással és a terület meghódításával azonban lassan tisztázódnak a történelmi események, mivel a bibliai feljegyzéseket egyre több régészeti bizonyíték támasztja alá. Józsué könyvét, amelyet az izraeliták első nagy katonai parancsnokáról neveztek el, mára lényegében – ha jelentékeny megszorításokkal is - történelmi hitelű beszámolónak nevezhetjük. Józsué, Nún fia, Efráim törzsének tagja, Mózes biztonsági főnöke volt; ő állt testőrként Mózes mellett a Sínai-félszigeten, és ő parancsolt a sátor őreinek. Katonai hírnevét a vándorlások során alapozta meg, akkor, amikor Refidimben elkeseredett csatát vívott az Ámálek sejk vezette bandával. Mózes megparancsolta Józsuénak, hogy „menj el, ütközzél meg Ámálekkel", ő pedig majd „a halom tetejére" áll, „és az Isten pálcája" lesz a kezében. Ez alatt Áron és Húr tartotta a magasba az öreg próféta két kezét, hogy bátorítsa a harcosokat, és „felemelve maradának kezei a nap lementéig (…) Józsué pedig leveré Ámáleket és az ő népét fegyver élivel."[124] Röviddel halála előtt Mózes átruházta a vezéri tisztséget Józsuéra, és őt, ünnepélyes nyilvános szertartás keretében, „az egész gyülekezet fölé" emelte. Józsué ekként nemcsak hadvezér lett, hanem próféta is: „Józsué, a Nún fia pedig beteljesedék bölcseségnek lelkével; mert Mózes tette vala ő reá kezeit."[125]

Így fogott neki Józsué Kánaán meghódításának, és a feladat java részét el is végezte. Lehetséges, hogy különösen a kezdeti időkben nem ő parancsolt minden izraelitának; mint ahogy nagyszabású, átfogó hadjáratot sem indított. A betelepülést inkább beszivárgási folyamat készítette elő, más esetekben pedig a hódítók erősítést hoztak a rokon törzseknek, amelyek – mint arról már szó esett – kézben tartottak néhány várost, például Sichemet. Számos összecsapásra és néhány látványos ostromra azonban így is sor került. A kánaániták az izraelitákénál sokkal fejlettebb anyagi civilizációban éltek, és minden bizonnyal jobb fegyvereik és megerődített, kőből épült városaik voltak. Az izraeliták hódító háborúját bizonyos elkeseredettség jellemzi, és ez hozzásegít annak megértéséhez, hogy miért jártak el olyan könyörtelenül egy-egy város bevétele után.

Miután átkeltek a Jordánon, elsőnek Jerichót, a világ egyik legősibb városát foglalták el. Kathleen Kenyon ásatásai és a karbonnal* történő kormeghatározás arról tanúskodnak, hogy a város történetének kezdetei a Kr. e. hetedik évezredre nyúlnak vissza. A korai és középső bronzkorban hatalmas falai voltak, és védelmi erejének jellemzéséből az egész Biblia egyik legelevenebb részlete kerekedik ki. Józsué, a próféta hadvezér elrendelte, hogy a papok hat egymást követő napon kosszarv kürtöt fúvó muzsikusaikkal vigyék körbe a frigyládát a város körül; és a hetedik napon, amikor „kürtölnek vala a papok a kürtökkel", Józsué megparancsolta a népnek, hogy „kiáltsatok, mert néktek adta az Úr a várost". Ekkor „kiálta a nép nagy kiáltással, és leszakada a kőfal magától, és felméne a nép a városba."[126] Kenyon kutatásai a föld eróziója miatt nem deríthettek fényt rá, hogy mitől omlottak le a falak; a régésznő azt feltételezi, hogy földrengés pusztíthatott, amelyet az izraeliták az isteni beavatkozásnak tulajdoníthattak. A bibliai elbeszélés így folytatódik: „És teljesen kipusztítának mindent, a mi csak vala a városban, a férfitól az asszonyig, a gyermektől az öregig, sőt az ökörig, juhig és a szamárig, fegyver élivel." Kathleen Kenyon megállapította, hogy a várost ebben az időben minden bizonnyal felgyújtották, és utána nagyon hosszú időn át lakatlan maradt, ami összecseng Józsué feltett szándékával, hogy Jerichót senki sem építheti újjá, és fenyegetésével: „Átkozott legyen az Úr előtt az a férfiú, a ki felkél, hogy megépítse e várost, Jerichót!"[127]

Józsué, ha tehette, soha nem rohamozott meg városokat. Azt szerette, ha tárgyaláson állapodnak meg a fegyverletételben, vagy - amit még kedvezőbbnek tartott – szövetséget kötnek és az izraeliták békésen letelepedhetnek; ez történt például Gibeonban. Csakhamar azonban rájött, hogy a szövetségről folytatott tárgyalásokon a város lakói becsapták, és bár megmentette őket az izraeliták bosszújától, „tevé őket azon a napon favágókká és vízhordókká a gyülekezethez".[128] Gibeon a Biblia szerint „nagy város" volt, „egyike a királyi városoknak"; pontos helyét a második világháború után állapította meg James Pritchard amerikai archeológus. A Biblia nem kevesebb, mint negyvenöt utalást tartalmaz Gibeonra, és Pritchard sokat közülük meg tudott fejteni. Neves bortermelő vidéknek volt a központja, a bort pedig föld alatti pincékben tárolták, kilencgallonos tartályokban; Pritchard nem kevesebb, mint huszonöt ilyen tartály fogantyúján találta meg a *gb'n* betűket – a Gibeon rövidítését.[129] A város eleste akko-

* C-14 izotópos kormeghatározással (*a dig.*)

ra veszteségnek számított, hogy öt amorita király próbálta visszafoglalni. Józsué Gilgálból sietett oda, hogy felmentse a várost, és vele jött „az egész hadakozó nép (…) és a seregnek minden vitéze" – akkor már kicsiny, de hivatásos sereg állt rendelkezésére –, és egy jégeső alatt gyors csatában megverte az amoritákat: „Többen valának, a kik a jégeső kövei miatt haltak vala meg, mint azok, a kiket fegyverrel öltek meg Izráel fiai." Ezután a Biblia tanúsága szerint drámai jelenet következett. Józsuénak, hogy végképp megsemmisítse az amorita hadat, nappali fényre volt szüksége, ezért az Úrhoz imádkozott, hogy adjon világosságot: „Állj meg, nap, Gibeonban, és hold az Ajalon völgyében! És megálla a nap, és vesztegle a hold is, a míg bosszút nem álla a nép az ő ellenségein."[130]

Józsué ennek utána még jelentősebb győzelmet szerzett Jábin, Hácor királya fölött, aki Kánaán északi területén koalíciót akart szervezni az izraelita hódítók távoltartására. Hatalmas sereget gyűjtött – „sok nép, olyan sok, mint a fövény, a mely a tenger partján van" –, de az Úr úgy rendelte, hogy „szekereiket pedig égesd meg tűzzel", „majd visszafordula Józsué ugyanazon időben és bevevé Hácort, királyát pedig fegyverrel megölé. (…) És levágának minden lelket, amely benne vala, megölvén őket fegyver élével; nem maradt meg egy élő sem; Hácort pedig tűzzel égeté meg."[131] Hácor területén igen alapos ásatásokat végzett 1955-59-ben Jigáél Jadin, az izraeli régész-tábornok. Hatalmas és nagyszerű várost talált, amely egy 200 *acre*-nyi* alsó területből és egy 24 acre-nyi fellegvárból állt, és körülbelül 50.000 ember lakhatta. A városnak erős kapui és tömör falai voltak. A bizonyított tény, hogy ezt a várost a Kr. e. 13. században, az izraeli hódítás idején felégették és elpusztították, tökéletesen egybecseng a bibliai feljegyzésekkel. A romok között Jadin rátalált Baál Hámmánnak, a holdistennek szándékosan megcsonkított sztéléjére, amelyen az isten felemelt keze jelképezi feleségét, Tanitot; így hát Józsué emberei engedelmeskedtek a felszólításnak, hogy rombolják le az ellenség oltárait.[132]

Józsué látványos győzelmei ellenére halála idején még korántsem vált teljessé Kánaán meghódítása. Az izraelita betelepülés megszilárdítása, a megmaradt városok legyőzése és a tengerpart végső elfoglalása több mint két évszázadot vett igénybe, és Kr. e. 1200-tól 1000-ig tartott; csak ekkor, az évezred vége felé jött létre az egységes izraeli királyság. A különböző izraelita törzsek egymástól függetlenül cselekedtek, és néha önállóan is harcoltak. Ellenségeik szép számmal

---

* 1 acre = 4047 m^2 = 0,7 kat. hold (a szerk.).

voltak: a kánaániták, a be-behatoló beduin törzsek és az új veszélyforrás: a tengerpart felől nyomuló filiszteusok. A megfutamított kánaánitáktól át kellett venniük a városok újjáépítését, a föld megművelését is. Józsué könyvében Isten így szól hozzájuk: „És adék néktek földet, a melyben nem munkálkodtál, és városokat, a melyeket nem építettetek vala, mégis bennök laktok; szőlőket és olajfákat, a melyeket nem ti ültettetek, de esztek azokról."[133] Mindezt bőségesen alátámasztják azok az ásatások, amelyekből kiderül, hogy a polgári élet technológiája, különösen az építészet és a fazekasság területén az izraeliták feltűnően gyengébbek voltak kánaánita elődeiknél.[134] Izrael gyermekeinek még sok volt a tanulnivalójuk.

Emellett Palesztina, bármilyen kicsi is, rendkívül sokarcú ország, amely negyven különböző földrajzi-éghajlati egységre osztható[135]; többek között ezért is oly kivételesen lenyűgöző és szépséges ez a föld. Részben azonban ez is indokolja, hogy a törzsi nézeteltérések oly hosszú életűek, és az egység elé akadályok tornyosulnak. Az egyenlőség ekkorra már meggyökeresedett izraelita hagyománya, a kollektív viták, az elkeseredett okoskodások és nézeteltérések szembeállították a népet egy központosított állam eszméjével, amely állam súlyos adókat követel egy állandó és hivatásos hadsereg fenntartása fejében; az izraeliták jobban szerették a törzsenkénti sorozásokat, amelynek keretében a katonák zsold nélkül szolgáltak. A Bírák könyvéből, amely a letelepülés első kétszáz évét fogja át, úgy tetszik, hogy az izraelitáknak máris több volt a vezetőjük, mint amennyit hajlandók voltak eltűrni. A „bírák" nem voltak nemzeti uralkodók, akik tovább örökítették a hatalmat. Rendes körülmények között ki-ki csak egy törzsnek parancsolt, és néhányan egymás kortársai lehettek. Ezért minden katonai koalícióról *ad hoc* alapon kellett egyezkedni, úgy, amint ezt Bárák, a Kedes-Náftáli törzs feje mondja Deborának, a harcos prófétanőnek: „Ha velem jösz, elmegyek; de ha nem jösz el velem, én sem megyek."[136] A Bírák könyve, bár történelmi hitele kétségtelen, és hemzseg a késő bronzkori Kánaánra vonatkozó lenyűgöző adatoktól, egyszersmind bővelkedik mitikus és képzelet szülte anyagokban is, és zavaros előadásmódjából nehezen fejthetjük ki a korszak összefüggő történetét.

Ez azonban nem olyan nagy baj, mivel sokkal fontosabb, amit a Bírák könyvéből valóban megtudhatunk. Először is megvilágítja az izraelita társadalom lényegileg demokratikus és meritokratikus természetét. Tele van karizmatikus hősökkel, akiknek legtöbbje alacsony sorban született, és akik saját energiájuknak és képességeiknek kö-

szönhették előrejutásukat, amelyhez az isteni kegy és az elhivatás juttatta őket. Így, amidőn Eglon, Moáb királya, „a pálmák városa" oázisának sejkje elnyomta Benjámin törzsének egy részét, „az Úr szabadítót támasztott" nekik, a „suta" vagyis balkezes Ehud személyében; ez a fogyatékosság, kivált ha szegény embert sújtott, akkoriban komoly hiányosságnak számított. Ehud olyan szerény származású volt, hogy még fegyverre sem telt neki, így hát készített magának egy kétélű tőrt, „egy singnyi hosszút", és elrejtette „a ruhája alatt", majd rávette a helyi izraelitákat, hogy adjanak össze pénzt az ajándékra, melynek segítségével bejuthat a sejkhez. Eglon, aki „igen kövér ember vala", „épen az ő hűsölő felházában ült magányosan". Ehud kihúzta házi készítésű fegyverét, belemártotta a sejk hasába, és „berekeszté a háj a fegyver vasát, mert nem vonta ki a tőrt annak hasából, sőt átment annak vékonyán". Ez a sikeres politikai gyilkosság, amelyet nagy merészséggel és ügyességgel hajtott végre, helyi parancsnokká avatta Ehudot, aki utána meghódította egész Moábot, „és megnyugovék a föld nyolcvan esztendeig".[137]

Nemcsak szegény, balkezes férfiakból váltak hősök, hanem nőkből is, akik ugyancsak vezéri posztot küzdöttek ki maguknak. Debora, az oázisok földjének egy másik szülötte, a szenvedélyes vallási miszticizmus megszállottja volt, aki jövendőt mondott, és énekelt. Egy pálmafa alatt lakott „és ide jöttek fel hozzá az Izráel fiai törvényre". Ez a rendkívüli teremtés, felesége bizonyos Lappidotnak (akiről semmi mást nem tudunk meg), szövetséges hadsereget szervezett Jábin, az egyik legfőbb kánaáni király ellen, és elpusztította seregét. És mintha ez még nem lett volna elég, Sisera, a megvert kánaáni hadvezér, egy még megszállottabb izraelita nő, Jáhel, „a Keneus Kain-eus – Héber felesége" sátrában keresett menedéket. Jáhel fekhellyel kínálta, megvárta, amíg elalszik, majd kihúzott egy sátorszöget, „és pörölyt vőn kezébe, és beméne ő hozzá halkal, és beveré a szöget halántékába, úgy, hogy beszegeződék a földbe".[138] Mire Debora, a prófétákat jellemző kántáló hangon, győzelmi himnuszra zendít, egy vad és szépséges költeményre, amely erről a megdöbbentő és csalárd erőszakcselekményről áradozik.

Itt volt aztán Jefte, mind közül a legalacsonyabb származású, egy prostituált fia, akit még fiatalon elkergettek apja házából a bátyjai, anyja mestersége miatt. Jefte nem tehetett mást: letelepedett egy terméketlen vidéken, és csapatot gyűjtött maga köré; „és henyélő emberek gyűltek össze Jefte körül, és együtt portyáztak".[139] Amikor az ammoniták támadásba lendültek, a természetes rend megfordulásá-

nak Izráel történetében egyre tipikusabb folyamata keretében, a helyi izraelita társadalom előkelőségei éppen ezt a haramiavezért keresték fel, és arra kérték, legyen a hadvezérük. Jefte beleegyezett azzal a feltétellel, hogy békében is vezér marad. Jefte először meglepő módon békés egyezségre akart jutni – a Bírák történeteiben állandóan ismétlődnek a váratlan fordulatok, és ez a részlet izgalmas betekintést nyújt az egykorú diplomáciai és vallási eljárásokba –, de ezután nagyszabású esküvel fordul az Úrhoz, a segítségét kérve. Az Úr teljesíti a kérést, Jefte pedig megveri az ellenséget a csatában, és „nagy vérontással" elfoglal húsz várost. Esküjében azonban megfogadta, hogy ha majd hazamegy, feláldozza az Úrnak azt, aki először lép ki elé háza kapuján; ez pedig nem volt más, mint egyetlen gyermeke, egy leány, aki „dobokkal és táncoló sereggel" jött elő fogadására. E különös és hátborzongató történet folytatásaként Jefte kötelességének érzi, hogy fogadalmát beváltva feláldozza gyermekét, a leány pedig engedelmesen törődik bele végzetébe, csak két hónap haladékot kér, „hadd menjek el és vonulhassak félre a hegyekre, hogy sírjak szűzességemen leánybarátaimmal".[140] Ennek az ártatlan és tragikus sorsú teremtésnek még a nevét sem tudjuk.

Mind közül a legkülönösebb azonban a Bírák könyvének az a néhány fejezete, amely Sámson emelkedését, bukását és vértanúhalálát mutatja be. Ő is a társadalom alacsony rétegéből született, nazireus volt, hosszú, ápolatlan hajjal, és valamilyen, számunkra ma már homályos módon, Isten szolgálatára kötelezték el. Vita sem fér hozzá, hogy Sámson, az elbeszélés mitikus, őt izraelita Héraklésszá formáló elemei ellenére, létező személy volt, fiatalkorú bűnöző és hős, izomkolosszus és félkegyelmű sajátságos keveréke, aki paranoiás módon vonzódott az erőszakhoz, szerette a rombolást meg a gyújtogatást, és csábító hatással volt rá a kicsapongás és a rossz nők társasága. Személyében kiemelkedő példáját láthatjuk a Bírák könyve ama, újra meg újra hangsúlyozott tételének, miszerint az Urat és a társadalmat gyakran bűnöző hajlamú, törvényen kívüli, alkalmazkodásra képtelen egyének szolgálják a legjobban, olyan rendhagyó alakok, akik kiemelkedő tetteiknek köszönhetően népi, majd vallási hősökké válnak. Izrael vallása jellegénél fogva puritán társadalom volt, ennek fényében még feltűnőbb, hányszor fordul az Úr bűnösök felé, illetve hányszor válaszol nekik kegyesen, ha ők fordulnak hozzá. Így Sámson is mindenkitől elhagyatva, vakon, rézbilincsbe verve ekként kiált az Úr felé: „Uram, Isten, emlékezzél meg, kérlek, én rólam, és erősíts meg engemet csak még ez egyszer, óh Isten! hadd álljak egyszer bosz-

szút a Filiszteusokon két szemem világáért!”[141] Isten a jelek szerint meghallgatta Sámsont, bár a Biblia ezt nem fogalmazza meg egyértelműen. Sámson némely hőstette a Bírák könyvének legvalószínűtlenebb epizódjai közé tartozik, de a történet háttere hiteles. A tengerpart felől előrenyomuló filiszteusok nyomása éppen ekkoriban kezdett érződni, de ennek ellenére nem háborúskodtak az izraelitákkal, és Sámson nem is parancsolt hadseregnek. Ellenkezőleg: a két nép között állandó a kapcsolat, kereskednek egymással, még házastársat is választanak egymás népéből; ezt a régészeti kutatások is bizonyítják, például az izraeli Bét-Semes városban feltárt filiszteus tárgyi leletek.[142] A Bírák könyvének csodái mindig az igazság alrétegére épülnek.

Innen jutunk el a korszak másik problémájához. Az izraeliták egyre nagyobb tökélyre fejlesztették a már az eddigiekben is megismert képzelőtehetségüket, és ebből a szemszögből nézve a Bírák könyve az egész világirodalom egyik legnagyszerűbb novellagyűjteménye. Az alapul szolgáló tematika egységes, de bámulatosan gazdag epizódokban, és az eszközök csodálatra méltó ökonómiával vannak megválasztva. Egy-két vonásból eleven, valóságízű jellemek kerekednek ki, egy-egy leleményesen kiválasztott részlet életre kelti az egész hátteret, s az elbeszélés menete gyors és pergő.

Felötlik még a Biblia egy további jellemző vonása, amely első ízben itt mutatkozik meg: a fölösleges, de feledhetetlen részletek előfordulása. Így a 12. fejezetben megtudjuk, hogy a menekülő efraimitákra, akiket a Jordán átkelőinél fogtak el, a gileádbeli izraeliták ráparancsoltak, hogy mondják ki a „Sibbolet” szót, mert a gileádbeliek tudták, hogy a sziszegő hanggal nehézségeik vannak, és „Sibbolet” helyett „Szibbolet”-et fognak mondani. Innen aztán rájuk ismertek, és lemészárolták őket.”[143] A részletnek a történet szempontjából semmi jelentősége, de az elbeszélőt – akárcsak ma bennünket – úgy megérintette, hogy nem volt szíve kihagyni. Ugyanez az ösztön munkál a Sámuel első könyve elbeszélőjében, amikor az ifjú Dávid fölkeresi Ákhist, Gát királyát, őrültséget színlel előtte, és „irkál vala a kapuknak ajtaján, nyálát pedig szakállán folyatja alá”, mire Ákhis így fakad ki mérgében: „Szűkölködöm-e őrültekben, hogy ide hoztátok ezt, hogy bolondoskodjék előttem?”[144] Vagy itt van Sámuel második könyvének remek szerzője, aki szükségét érzi, hogy megajándékozza az olvasót néhány izgalmas részlettel Salamon Benája nevű, Jójadától származó tisztjével kapcsolatban, aki „vitéz ember”, „nagytehetségű” volt; „ez ölé meg a Moábitáknak két fővitézét. Ugyanő elmenvén, az oroszlánt is megölé a veremben, télen. Ugyanő ölt meg egy Égyiptomból való

tekintélyes embert. Az égyiptomi kezében dárda vala, és ő csak egy pálcával méne reá; és kivevé az égyiptomi kezéből a dárdát, és megölé őt a maga dárdájával."[145]

A késztetés nem pusztán vagy elsősorban irodalmi volt, hanem történelmi. Az izraeliták előtt olyan kedves volt a múlt, hogy elbeszéléseiket telezsúfolták festői részletekkel, még olyankor is, amikor a didaktikai cél homályos volt, vagy esetleg teljességgel hiányzott. A Bírák és Sámuel könyveiben található történetek nem egyszerűen rövid elbeszélések – a történelem lüktet bennük, és Sámuel könyvei már nagyszabású történelmet dolgoznak fel. A korszak izraelita-zsidó irodalmában nyoma sincs a pogány mítoszok és krónikák céltalanságának. Az elbeszélés írásba foglalását elsöprő erejű céltudatosság vezérli: az alkotásnak felemelő s egyszersmind fenyegető módon kell ábrázolnia egy népnek Istennel való kapcsolatát, és mivel a cél ennyire komoly, a történet is pontos kell hogy legyen – azaz a szerzőnek szíve legmélyéig hinnie kell benne. Történelemről van tehát szó, és ez a történelem, amely egyaránt foglalkozik az intézmények fejődésével, valamint háborúkkal és hódításokkal, különösen tanulságos a számunkra.

Érdemes belegondolni, hogy a Bírák könyve, bár bizonyos vonatkozásokban naivnak mondható, más szempontból nézve az alkotmányos fejlődést ábrázolja: bemutatja, miként kényszerítették a nyers tények az izraelitákat arra, hogy a maguk demokratikus teokráciáját módosítva korlátozott hatalmú királyságot alapítsanak. A könyv elején, a 6.-tól a 8. fejezetig ismerkedhetünk meg Gedeonnak, egy újabb alacsony származású, szegény embernek a történetével: őt, aki kezdetben „búzát csépelt a pajtában", Isten arra szánja, hogy az ő erős embere legyen. Gedeon eleinte csak szerény helyi parancsnok volt, aki mögött alig háromszázan álltak, de később olyan sikerek kísérték pályáját, hogy Izrael történetében őt kínálták meg először az örökletes királysággal: „És mondának az Izráel férfiai Gedeonnak: Uralkodjál felettünk te és a te fiad és a te fiadnak fia, mert megszabadítottál bennünket a Midiániták kezéből", Gedeon azonban így felelt: „Én nem uralkodom felettetek, sem az én fiam nem fog uralkodni rajtatok. Az Úr uralkodik ti felettetek!" Ez a becsületes és szerény férfiú a korona elutasításával rámutatott, hogy Izrael még mindig a teokrácia országa.

Egyes történészek még így is feltételezik, hogy Gedeon háza átalakulhatott volna Izrael királyi házává, ha Gedeon fia, Ábimelech nem fajul szörnyeteggé, és nem követi el az egész Biblia egyik legelké-

pesztőbb bűntettét: Ő mészárolta le apja hetven fiúgyermekét.[146] Ezzel ez a tragikus végzetű család már nem jöhetett szóba mint leendő dinasztia, de a Bírák könyvének egyéb részletei közvetve rámutatnak a megosztó jellegű törzsi rendszer hátrányaira, és többször is levonja az erkölcsi tanulságot: „Azokban a napokban Izráelben nem volt király, és minden ember úgy cselekedett, ahogy azt maga helyesnek találta." Jefte története az izraelita polgárháború egy rövid és erőszakos epizódjával ér véget. A könyv három utolsó fejezete elbeszéli, hogyan erőszakolták meg egy lévita ágyasát a benjáminiták lakta Gibea városában (a nőt a lévita hazatérésük után meggyilkolta), és az eset nyomán könyörtelen viszály – egyfajta miniatűr trójai háború – robban ki Benjámin törzse és a többi törzs között. Miközben ily módon Izrael törzsei egymással harcoltak, egyre növekedett a filiszteusok részéről fenyegető veszély. Egyes tudósok azt állítják, hogy a tények ábrázolása valószínűleg *ex post facto* királypárti propaganda, ám ezek a tények magukban is elég világosak. A külső ellenség közel hozta egymáshoz a törzseket, és Izrael, más alternatíva nem lévén, központi hadvezetési rendszert hozott létre.

A filiszteusok sokkal félelmetesebb ellenfelek voltak az őshonos kánaánitáknál, akiket az izraeliták folyamatosan forgattak ki vagyonukból vagy kényszerítettek helótasorba. A Biblia több ízben is utal rá, hogy az izraelitáknak bűntudatuk volt a kánaániták földjének eltulajdonítása miatt,[147] ami furcsa módon vetíti előre az izraeliek 20. század végi rossz érzéseit a hontalan palesztinai arabokkal kapcsolatban. Az izraeliták azonban azzal a hittel leplezték bűntudatukat, hogy a hódítás jámbor és kegyes cselekedet: „…e népeket az ő istentelenségökért űzi ki te előled az Úr."[148] A filiszteusok azonban maguk is agresszorok voltak; velük kapcsolatban belső kétségekre nem volt semmi ok. A kései bronzkor legragadozóbb fajához, az úgynevezett „tengeri népekhez" tartoztak; ezek rombolták le mindazt, ami a mínoszi civilizációból Krétán még megmaradt, és kis híján Egyiptomot is leigázták. Amikor III. Ramszesz, a XIX. dinasztia nagy fáraója a Karnakban oly nagyszerűen ábrázolt csaták során kiűzte a Nílus vidékéről ezeket a *pulesztusz*-okat, ők északkelet felé fordultak, és letelepedtek a tengerparton, azon a vidéken, amelyet nevükről máig is Palesztinának hívnak. Az általuk ott felépített öt nagyvárosban: Askelonban, Asdodban, Ekronban, Gátban és Gázában még nem került sor rendszeres ásatásokra, és kultúrájukról egyelőre még keveset tudunk; harciasságukhoz azonban nem fér kétely. Fegyvereik már vasból készültek, és a feudális-katonai arisztokrácia nagy fegyelemmel szervez-

te meg az egész társadalmat. Kr. e. 1050 körül már kiirtották a tengerparton élő kánaánitákat, és nagyszabású hadműveletet indítottak a belső dombok és hegyek vidéke ellen, ahol ekkorra már főleg izraeliták laktak. Úgy tűnik, délen Júda nagy részét meg is hódították, ám a Jordántól keletre, valamint az északi Galileába nem jutottak el. Benjámin törzse szenvedett tőlük a legtöbbet, és élharcosa is lett az ellenállásnak.[149]

A filiszteusok elleni nemzeti hadjárattal kezdődő korszakot kivételesen gazdag dokumentáció kíséri. Erre az időre az izraelitákban kifejlődött a történetírás szenvedélye; ennek az anyagnak jelentős része azonban elveszett. A Bírák könyve ingerlően utal bizonyos eltűnt krónikákra. Hallunk a számos munka közül „Izráel királyainak krónikás könyvéről", „Júda királyainak könyvéről", „Salamon cselekedeteinek könyvéről". De ami fennmaradt, különösen Sámuel két könyve és a Királyok két könyve, nagyszabású történetírás, amelynek helye van az egész ókor legnagyobb művei között. Helyenként magukba foglalják a királyi levéltárak anyagait is, például a kormánytisztviselők és a tartományi kormányzók névsorát, sőt esetenként még a királyi konyhák étrendjeit is.[150] Ezekből a korokból szinkronizmusokat állíthatunk fel a Bibliában szereplő királylisták és a nem bibliai források, például az egyiptomi fáraói kánonok és az asszír *limmu*-k vagy névadó listák között, és az összehasonlítás révén eljuthatunk a pontos dátumokhoz. A királyság korai időszakában a hibahatár tíz év körül lehet, de a későbbi korokra nézve az adatok már jóformán abszolút érvényűek. Ekként meglehetősen bizonyossággal tudhatjuk, hogy Sault Kr. e. 1005 körül ölték meg, hogy Dávid körülbelül Kr. e. 966-ig uralkodott, és hogy Salamon Kr. e. 926-ban vagy 925-ben halt meg.

Ezen túlmenően a bibliai feljegyzések bámulatosan eleven portrékat festenek a nemzeti dráma főszereplőiről; ezek az arcmások versengenek az ezer évvel későbbi nagyszerű görög történészek jellemábrázolásával, sőt még felül is múlják azokat. A szereplők hitelesen illeszkednek be egy összefüggő etikai rendszerbe, ám ezekben a történelmi moralitásokban nemcsak a jót és a rosszat fedezhetjük fel, hanem a viselkedés minden árnyalatával találkozhatunk, mindenek fölött pedig pátosszal, mélységes szomorúsággal, emberi szeretettel és szerelemmel a maga teljes összetettségében – csupa olyan érzelemmel, amelyeket addig ember még nem öntött szavakba. Megérint bennünket továbbá az elvont intézmények iránti tisztelet, valamint a közös nemzeti elhatározások és alkotmányos problémák egész köre.

A feljegyzésekből kiderül, hogy a megsemmisítésükkel fenyegető filiszteus hatalom kihívására az izraeliták ugyan a királysághoz folyamodtak, a döntést azonban kelletlenül hozták meg, egy korábbi intézmény, a prófétaság közvetítésével. Próféta volt már Ábrahám is, Mózes pedig minden próféták közül a legnagyobb. Ez volt az izraeliták legrégebbi tisztsége, és számukra különösen fontos, mert egy, az övékhez hasonló teokráciában a próféta, vagyis az a médium, akin keresztül Isten kinyilvánítja parancsait, központi helyet foglal el a társadalomban. A *nábi* szó eredete homályos; jelenthette az „elhivatottat" éppúgy, mint a „bőbeszédűt". Sámuel egyik fontos szövege így hangzik: „Őt, akit most *nábi*-nak neveznek, korábban *roé*-nek (a. m. látnok) hívták." A prófétákat jövőbe látó képességük szerint ítélték meg. Ilyen személyek az ókori Közel-Keleten mindenütt akadtak. A harmadik évezred kezdetétől az ókori Egyiptom történelmének egyik nagy áramlata az orákulumok és próféciák történetéből tevődik össze. Egyiptomból vették át a jelenséget a föníciaiak, majd tőlük a görögök. Platón *Phaidrosz*-a szerint a prófétáláshoz nincs szükség emberi okoskodásra, mivel az isten megszállta ember puszta közvetítő, akinek állapotát „lelkesültségnek" vagy isteni őrületnek nevezték. Ilyen médiumként szerepeltek az izraelita próféták is, akik révület vagy téboly állapotában egyhangú, olykor üvöltésbe átcsapó kántálással adták elő isteni látomásaikat. Az ilyen állapotot zenével is ki lehetett váltani. Sámuel így írja le a folyamatot: „…a próféták seregével fogsz találkozni, kik a hegyről jőnek le, előttök lant, dob, síp és hárfa lesz, és ők magok prófétálnak."[151] Zenét kért Elizeus (Elisa) is: „Hozzatok ide egy énekest. És midőn énekelt előtte az éneklő, az Úrnak keze lőn ő rajta."[152] De éltek a próféták tömjénnel, kábítószerekkel és alkohollal is, sőt olykor vissza is éltek velük, ahogy Ésaiás (Jesájá) rámutat: „…pap és próféta tántorog részegítő ital miatt, a bor elnyelte őket, szédülnek a részegítő ital miatt, tántorognak a jövendőlátásban, és inognak az ítéletmondásban."[153]

Az izraelita társadalomban azonban a próféta sokkal többet jelentett, mint olyan embert, aki révületbe esve jövendölni próbál. Ezen túlmenően számos spirituális funkciója is volt. Akadtak köztük vallási bírák, mint Mózes és Debora. Mások közösséget alkottak egy-egy szentély körül; ilyen volt a silói is, ahová Hanna, az édesanyja a csecsemő Sámuelt is elvitte, hogy az Úrnak ajánlja. Ott „szolgál vala az Úrnak, mint gyermek, gyolcs efóddal körül övezve" – szakasztott, mint a papok, anyja pedig minden évben új kis felsőruhát hozott neki, „mikor férjével felment az esztendőnként való áldozat bemutatá-

sára”.[154] Ekként számos szentélyben működtek együtt a papok és a prófétaközösségek, és egyáltalán nem volt szükségszerű, hogy viszály törjön ki közöttük. Ugyanakkor azonban a próféták a kezdetektől fogva nagyobb jelentőséget tulajdonítottak a tartalmi kérdéseknek, mint a vallási formaságoknak, ezzel utat nyitva a zsidó történelem, sőt a világtörténelem egyik nagy témájának. Ahogy maga Sámuel fogalmazta: „Imé, jobb az engedelmesség a véres áldozatnál és a szófogadás a kosok kövérénél!”[155] A próféták a vallás puritán és fundamentális elemei mellett törtek lándzsát, elvetve a papok üres szertartásait és véget nem érő áldozatait. De amint a papok hajlamosak voltak a gépies vallásosságra, úgy kísértette meg a prófétákat a szektarianizmus. Sámuel is, Sámsonhoz hasonlóan, a nazireusok szektájához tartozott, akik vad küllemű, nyíratlan hajú és hiányos öltözékű férfiak voltak. Előfordult, hogy ezek a szekták eretnekségre hajlottak, vagy merőben új vallást alakítottak ki. A nazireusoknak sok közös vonásuk volt az ultrakonzervatív és kegyetlen rehábitákkal, akik, ha alkalom nyílt rá, lemészárolták a visszaeső bűnösöket. Az ilyen szekták tagjai szélsőséges monoteisták és bálványrombolók voltak. Előszeretettel folytattak félnomád életmódot a sivatag peremén, és ez a sivár, arctalan táj kedvezett a szigorú egyistenhitnek. Ebből a háttérből emelkedett ki a zsidó szektariánus eretnekségek legnagyobbika az iszlám.[156]

Prófétákból tehát igen sok volt, köztük – ahogy a Biblia gyakran rámutat – számos hamis próféta is. Ha egy próféta fontos szerepet akart betölteni, kerülnie kellett a szektarianizmus végleteit, és kapcsolatban kellett maradnia az izraelita élet fő sodrával. Első számú funkciója az volt, hogy közvetítő legyen Isten és a nép között, és ennek érdekében el kellett vegyülnie a tömegben. Amikor Sámuel felnőtt, bíró lett, és ebben a minőségében járta az országot.[157] Amikor a jelentős filiszteus erők nekitámadtak az izraelita településeknek, megalázó vereségeket mértek lakóikra, sőt még a frigyládát is megkaparintották, és (a jelek szerint) a silói szentélyt is elpusztították, a nép úgyszólván magától értetődően fordult Sámuelhez, neki pedig a válságos helyzetben döntenie kellett: szerveződjenek-e a kétségbeesett izraeliták királysággá, és ha igen, mi módon?

Sámuel első könyve izgalmas bepillantást enged a kérdéssel kapcsolatos, aggályoskodó alkotmányügyi vitákba. Volt egy úgyszólván természetes jelölt, a Benjámin törzséhez tartozó gerillavezér, Saul személyében. Saul jellegzetes példája volt azon karizmatikus izraelita vezéreknek, akik alacsony sorból küzdötték fel magukat, részint saját tetterejüknek, részint az isteni kegyelemnek köszönhetően. Saul azon-

ban a Dél szülötte volt, és hiányzott belőle a diplomáciai érzék, hogy megbékítse az északiakat, akik mindvégig csak fél szívvel támogatták. A Biblia nagyszerűen mutatja be sötét és zord természetét: a kiszámíthatatlan s talán mániás depresszióban szenvedő keleti banditahatalmasság folyton ingadozott a hirtelen nagylelkűségi rohamok és a féktelen dühkitörések között, s bár mindvégig bátran viselkedett, és határozottan tehetséges hadvezér volt, állandóan a téboly peremén ingadozott, és olykor át is billent az őrületbe. Sámuelnek igaza volt, amikor tétovázott, hogy fölkenje-e. Emellett a népet is emlékeztette rá, hogy még soha nem volt királyuk – a próféták funkciói közé tartozott, hogy népszerű történelmi leckeórákat tartsanak –, és egy teokrácia keretében királyt választani bűnös tett, mert megvonja Istentől az uralkodás jogát.[158] Sámuel körvonalazta a nemzet alkotmányos történetét, és „beírá egy könyvbe, és letevé az Úr előtt" – azaz egy szentély őrizetére bízta.[159] Hajlandó volt fölkenni Sault mint karizmatikus vezetőt vagy *nágid*-ot, oly módon, hogy olajat öntött a fejére, de habozott, hogy *melek*-ké, azaz örökletes királyság urává tegye-e, ami többek között arra is jogot adott, hogy az uralkodó a törzsekből katonákat toborozzon.[160] Sámuel figyelmeztette a népet a monarchia valamennyi hátrányára: a hivatásos hadseregekre, a büntető jellegű adókra, a kényszermunkára. Úgy tetszik, ami Saul feladatkörét és hatalmát illeti, többször is meggondolta magát, de végül Saul korai győzelmei és feltűnő külseje – kivételesen magas és jóképű férfi volt – megnyerték a nép elismerését, Sámuel pedig, ha vonakodva is, de engedelmeskedett, és isteni sugallatra hivatkozott: „És monda az Úr Sámuelnek: Hallgass szavokra, és adj nekik királyt!"[161]

Az államformaváltásnak ez a korai kísérlete katasztrofálisan végződött. Egy évvel Saul megkoronázása után az Eszdraelon síkságán áttörve megjelent egy nagy filiszteus sereg, és Gilboa hegyénél tönkreverte az új királyi hadat; a csatában Saul és fia, Jonátán is elesett. Saulból nyilvánvalóan hiányzott a képesség, hogy céljai érdekében egyesítse az országot, de kudarcának fő oka az volt, hogy nem rendelkezett a szükséges katonai háttérrel. Megmaradt korlátozott hatáskörű ellenállási vezetőnek, és bár mint király, hozzálátott egy zsoldoshadsereg toborzásához, a nagy reguláris erők irányítása azonban meghaladta képességeit. Ám a papság támogatását és Sámuel bizalmát már a végső katasztrófa előtt elveszítette. Sámuel első könyvének 15. fejezetében találunk egy eleven és megrendítő jelenetet, amelyben az öreg próféta rátámad a királyra, amiért a zsákmányszerzés kedvéért nem engedelmeskedett Istennek. A megszégyenült király

elismeri bűnét, de könyörög Sámuelnek, hogy uralkodói tiszte megerősítése érdekében álljon ki mellette a nép előtt. Sámuel engedelmeskedik, de dühében és csalódottságában nekitámad egy nyomorult királyi fogolynak, Agágnak, Amálek királyának, aki „elméne kényesen ő hozzá", és reménykedve így szólt: „Bizonyára eltávozék a halál keserűsége"; Sámuel azonban „darabokra vagdalá" az oltáron. Sámuelt mindig bizonyos fanatizmus jellemezte, különösen ha az amálekitákról volt szó, akiket írmagostul el akart pusztítani.[162] Sámuel ettől fogva nem volt hajlandó Saul királlyal újra találkozni, a bibliai szöveg azonban hozzáteszi, hogy amikor Sault megölték, Sámuel meggyászolta, az Úr pedig így szólt: „megbántam, hogy Sault királlyá tettem" Izráel fölött.

A Saul toborozta zsoldosok között volt Dávid is; ez megfelelt Saul azon elvének, hogy „a hol csak látott egy-egy erős vagy egy-egy bátor férfit, azt magához fogadta".[163] A bibliai szöveg azonban a maga jelenlegi formájában összekeveri Dávid katonai pályafutásának két határozottan eltérő szakaszát. Eredetileg pásztor volt, leszármazottja Ruthnak, a szerény és elbűvölő moábita asszonynak. Amikor először szemelt ék ki katonának, még semmit sem értett a fegyverforgatáshoz. Pán célt öltött, és karddal övezte fel magát, de kijelentette: „Nem bírok ezekben járni, mert még nem próbáltam."[164] Amikor aztán végrehajtja első nagy hőstettét, a filiszteusok erős emberének, Góliátnak a megölését, sokkal primitívebb fegyvert: parittyát használ. Egy másik változat szerint Dávidra azért hívják fel Saul figyelmét, mert „tud hárfázni", továbbá „erős vitéz és hadakozó férfiú, értelmes és szép ember".[165] A jelek szerint az igazság az, hogy Dávid különböző időszakokban szolgálta Sault, de hivatásos katonai kiképzését akkor kapta, amikor zsoldosként maguk a filiszteusok foglalkoztatták, és ekkor eltanulta hadviselési módszereiket, s ezen belül az új vasfegyverek használatát; olyan sokra vitte, hogy Ákhis, Gát királya hűbérbirtokkal ajándékozta meg. Akár végképp elkötelezhette volna magát a filiszteusoknak, de végül mégis Júda trónját választotta. Részben mint filiszteus parancsnok, részben mint a hibát hibára halmozó Saul ellenzékének vezetője, hivatásos lovasokból és katonákból szervezett maga köré olyan csapatot, amelynek tagjai hűségesküt tettek neki, személy szerint is kötődtek hozzá, és arra számítottak, hogy jutalmul majd földbirtokot kapnak. Ez volt az az erő, amely lehetővé tette, hogy Saul halála után Dávidból Júda királya legyen. Ezután kivárta, amíg kitör az ellenségeskedés Izraelben, az északi királyságban, és amíg Saul ottani utódát, Isbósetet meg nem gyilkolják. Ekkor Izrael vénei alkot-

mányos szövetség keretében felajánlották neki Észak trónját is. Fontos, hogy megértsük: Dávid, legalábbis eleinte, nem egy egységes nemzet, hanem két különálló nemzeti entitás fölött uralkodott, amelyeket két egymástól független szerződés kötött személyesen őhozzá.[166]

Dávid lett Izrael legsikeresebb és legnépszerűbb királya, az archetipikus uralkodó, minek következtében halála után több mint kétezer évvel is az ő uralkodását tekintik a zsidók a maguk aranykorának. Annak idején azonban ez az uralom mindvégig ingatag lábakon állt. Dávid legmegbízhatóbb erői nem az izraeliták közül kerültek ki, hanem idegen zsoldosokat – kereleusokat és peletheusokat – tömörítő személyes testőrségének tagjaiból. Hatalma a hivatásos hadseregre épült, amelynek tisztjeit birtokadománnyal kellett jutalmazni; a tisztek aztán hűbérbirtokként tovább adhatták a földet embereiknek. Ahhoz azonban, hogy Dávid földet adományozzon, földre volt szükség, és a föld birtoklásához nem mindig a hódítás volt a kínálkozó út. Ezért tört ki Dávid uralma ellen annyi lázadás és összeesküvés, amelyek közül a legveszélyesebbet saját fia, Absalom vezette. A törzsek ösztönösen még mindig szeparatisták voltak. Zokon vették Dávid hadjáratainak költségeit és talán még inkább az általa felgyorsított központosító törekvéseket, mint ahogy nem volt ínyükre a keleti királyságok mintájára bevezetett apparátus sem: a kancellária és a titkárság, a hárem, a kényszermunka, a hierarchikusan szervezett udvar. A vidékiek úgy érezték, nekik semmi sem jut az új stílusú állam előnyeiből, és visszhangozták a Benjámin nemzetségéből való Séba panaszát, aki „trombitát fuvata és monda: Nincsen nékünk semmi közünk Dávidhoz, és semmi örökségünk nincsen az Isai fiában, Azért oh Izráel, oszoljatok el, kiki az ő sátorába”. [167] Hála Dávid katonai gépezetének, mindezeket a lázadásokat leverték, de negyven esztendőn át tartó uralma soha nem volt zavartalan, és a trónöröklés körüli hárembeli cselszövények – amelyek a királyi többnejűségtől mindig elválaszthatatlanok – egészen Dávid haláláig tartottak.[168]

Dávid mindezek ellenére nagy király volt, mégpedig három okból. Először is, amit Saul soha meg nem tehetett, összeolvasztotta a királyi és a főpapi hatalmat. Sámuelnek nem volt közvetlen utóda, és spirituális tekintélye javarészt Dávidra sugárzott át. Dávid, időnkénti gonosz tettei ellenére mélységesen vallásos ember volt, és akárcsak fia és örököse, Salamon, sokoldalúan tehetséges; így például fejlett művészi képzelőereje volt. A hagyomány, miszerint zenészként, költőként és zsoltáríróként is kiemelkedőt alkotott, olyan erős, hogy nemigen lehet kétségbe vonni. A Biblia feljegyzi, hogy a rituális táncokból is ki-

vette a részét. A források szerint a nyers katonai szükségszerűségből teremtett trónt ragyogó fényű intézménnyé fejlesztette, amelyben a vallási jóváhagyás egyesült a keleti fényűzéssel és az új kulturális mércékkel. Meglehet, hogy mindez nem volt kedvére a konzervatív vidéki főnököknek, de a népi tömegeknek tetszett, mert izgalmasnak és helyénvalónak találták.

Másodszor: mivel Dávid tisztán katonai teljesítményei páratlanok voltak, úgy tetszett, hogy pap-királyként bírja Isten áldását. Döntő győzelmet aratott a filiszteusok fölött, és beszorította őket, mégpedig hosszú időre, egy keskeny parti sávba. Saul is sokat tett azért, hogy a megmaradt kánaánita enklávékat izraelita települések vegyék körül, Dávid azonban bevégezte ezt a folyamatot. Ezután keletnek, délnek és északnak fordult, és kiterjesztette hatalmát Ammonra, Moábra, Edomra, Aram-Cobárra, sőt a messzi északkeleten épült Aram-Damaszkuszra is. Katonai sikereit diplomáciai szövetségek és dinasztikus házasságok tették teljessé. A virágzó kis izraelita birodalom bizonyos értelemben egy történelmi véletlennek köszönhette létét. A dél felől határos nagy birodalom, Egyiptom sokat vesztett jelentőségéből; a keletre elterülő birodalmak, Asszíria és Babilon még nem erősödtek meg. Ebben a vákuumban bontakozott ki és erősödött meg Dávid királysága. Ugyanakkor azonban saját tehetsége és tapasztaltsága, széles körű műveltsége, utazásai, valamint a gazdasági tényezők ismerete is hozzájárultak terjeszkedési politikájának sikerességéhez. Felismerte, mit jelent az, ha a környék nagy kereskedelmi útvonalai az ő fennhatósága alá kerülnek, és ő kezdeményezte a gazdasági és kulturális kapcsolatokat Türosszal, a gazdag királyi várossal. Míg a korábbi izraelita vezetők szűklátókörű regionális hatalmasságok voltak, Dávidot joggal nevezhetjük internacionalistának.

Harmadszor: Dávid nemzeti és vallási fővárost alapított, amelyet maga is hódított meg. Az izraelitáknak több mint kétszáz éven át nem sikerült bevenniük Jeruzsálemet, jóllehet az ország belsejében ez volt stratégiai szempontból a legfontosabb város: „A Jebuzeusokat pedig, Jeruzsálem lakóit, Júda gyermekeinek nem sikerült kiűzniök onnan; de a Jebuzeusok mind a mai napig együtt laknak Júda gyermekeivel.” Jeruzsálem ellenőrizte az ország belsejében a fő észak-déli utat, és természetes összekötő kapocs volt észak és dél között. Bevehetetlensége volt az egyik fő ok, amiért az izraeliták két csoportra szakadtak, amelyek közül később az északit Izráel királyságának, a délit Júda királyságának nevezték. Dávid szilárdan hitte, hogy ha beveszi Jeruzsálemet, eggyé tudja kovácsolni a két királyságot, és világos,

hogy az ostrom tudatos politikai és katonai művelet volt. A hadműveletben csak „a király és az ő népe”, tehát a hivatásos házi csapatok vettek részt, és a törzsenként besorozottak kimaradtak belőle – ekként Dávid saját hódításának kiálthatta ki az akciót, olyannyira, hogy Jeruzsálemet attól fogva mindvégig „Dávid városának” is nevezték. A várost egyetlen vakmerő csapással vették be; az ostrom hőse pedig Dávid hadvezére, Joáb volt. Jeruzsálem óvárosa, ahogyan ma ismerjük, három völgyben épült: a nyugatit Hinnomnak, a keletit Kidronnak és a középsőt Türopoenomnak hívják. A három völgy a Kidron-pataknál találkozik. A sokkal kisebb jebuzita város csupán a keleti hegyfokot foglalta el; ez a rész volt az egyetlen, amely a Gihon-forrás jóvoltából állandó vízutánpótlást élvezett. Hála Kathleen Kenyon ásatásainak és Sámuel második könyvének, pontosan tudjuk, mi történt, amikor Dávid megostromolta a várost. A jebuzeusok, akárcsak más palesztin városok, mint Gézer, Gibeon és Megiddó egykorú lakosai, titkos alagutat építettek a belső város és a forrás közé, hogy a vízellátás az ostrom alatt is folyamatos legyen, és úgy érezték, ebben a megoldásban rejlik az erejük. Annyira bíztak a Dávid elleni győzelemben, hogy az izraeliták felbőszítésére mágikus-rituális felvonulást rendeztek, amelyen a sánták, a vakok és más testi fogyatékosok vettek részt. Ez azonban csak a gyengeségükről vallott, mert a király tudott az alagútról, és önkéntes jelentkezőket kért a nagy vállalkozáshoz: „Mert azt mondá Dávid ama napon: Mindenki, a ki vágja a Jebuzeusokat, menjen fel a csatornához, *és vágja ott* a sántákat és a vakokat, a kiket gyűlöl a Dávid lelke, és vezér és fejedelem lesz abból.”[169] Joáb és emberei végrehajtották ezt a hősi tettet: a vízzel teli csatornán keresztül bejutottak a falak mögé, és meglepetésszerűen elfoglalták a várost.[170]

Dávid ezt követő viselkedése megerősíti, milyen politikai jelentősége volt szemében a városnak. Nem gyilkolta le és nem is űzte el a lakosságot; ellenkezőleg, úgy tűnik, arra törekedett, hogy Jeruzsálem polgárait hűséges párthíveivé tegye. Megerősítette a falakat és Milló teraszos építményeit, elfoglalta a Cionnak (Sion) nevezett fellegvárat, kaszárnyát emeltetett „erős embereinek”, palotát önmagának, és a város utolsó uralkodójától megvásárolta azt a telket, ahol felállíthatta az egész izraelita nép központi szentélyét. Ezután Jeruzsálembe hozatta a frigyládát, az izraeliták egységének jelképét és egyben legbecsesebb vallási ereklyéjüket, és elhelyezte a maga városában, trónjának és magánhadseregének oltalma alá. Mindezen tettei arra szolgáltak, hogy egyrészt megerősítse a maga személyes pozícióját, másrészt a nemzeti

vallást, az egész népet és a koronát önmagával és leszármazottaival azonosítsa.

Ám amit nem tett meg, az legalább olyan fontos volt, mint amit elvégzett. A jelek szerint Dávid sokkal jobban megértette az izraelita vallás és közösség természetét, mint akár elődje, Saul, akár saját utódai, és Gedeonhoz hasonlóan ő is felmérte, hogy Izrael nem olyan, mint a többi állam, hanem teokrácia; ezért a király soha nem lehet a szó közel-keleti értelmében abszolút uralkodó, mint ahogy – bármiként kormányozzák is – az állam sem lehet abszolút. Az izraelita törvény már ebben a korszakban is visszavonhatatlanul magába foglalta, hogy bár mindenkinek felelőssége és kötelességei vannak a társadalom mint egész iránt, a társadalom – vagy képviselője, a király vagy pedig az állam – semmilyen körülmények között nem gyakorolhat az egyes emberrel szemben korlátlan hatalmat. Ez a jog csakis Istent illeti meg. A zsidók, ellentétben a görögökkel, majd később a rómaiakkal, nem ismerték el, hogy az olyan elvont fogalmak, mint város, állam, közösség jogi személynek számíthatnak, továbbá saját jogaik és kiváltságaik lehetnek. Lehetett vétkezni a másik ember és természetesen Isten ellen is, és ezek a vétségek bűnszámba mentek; de állam elleni bűn és vétség nem létezett.[171]

Az előbbiekből központi jelentőségű dilemma adódik az izraelita – később judaista – vallással és a világi hatalomhoz fűződő viszonyával kapcsolatban. A dilemma egyszerűen megfogalmazható: létezhet-e egymás mellett a két intézmény anélkül, hogy az egyik végzetesen gyengítené a másikat? Ha a vallás követelményeit erővel vinnék keresztül, az államhatalom egészen a működésképtelenségig meggyöngülhetne. Másfelől ha az államot hagynák szabályszerűen, természetének megfelelően működni, részben felszívná magába a vallás lényegét, és a vallást terméketlenné tenné. Mindkettőhöz szervesen hozzátartozott a hajlam, hogy élősdiként telepedjék rá a másikra. Ha az izraeliták egyszerűen vallási közösségként próbáltak volna fennmaradni, előbb vagy utóbb rájuk támadt volna valamelyik ellenség, és a szétszóratás, illetve a helyi pogány vallásokba való beolvadás várt volna rájuk; Jahve tiszteletét tehát megdöntötte volna a külső támadás, mint ahogy a filiszteusok beözönlése éppen ezzel fenyegetett, és az összeomlás be is következik, ha az izraeliták nem fordulnak a királyság és az állami egység világi mentsvárához. Másfelől viszont ha a királyság és az állam léte állandósul, ezek szükségszerű tulajdonságai és követelményei önkényesen csorbították volna a vallás jogait, és Jahve tiszteletét szétroncsolja a belső korrupció. A dilemmával ered-

ménytelenül birkózott mind az első, mind a második állam, és épp ilyen megoldatlan maradt a mai Izraelben is.

Az egyik megoldási lehetőség az lett volna, ha az izraeliták csak nagy veszélyek idején, például a filiszteusok benyomulásakor hívják segítségül a királyság és az állam intézményét. A bizonyítékok arra utalnak, hogy Dávid nagyon is szívesen tette volna magáévá ezt a módszert, de végül mégsem találta célszerűnek. Ha népét és annak vallását meg akarta védeni, hogy biztonságban legyenek a külső ellenséggel szemben, nemcsak királyi államot kellett alapítania, hanem a környező népeket is meg kellett bénítania; ez pedig azt jelentette, hogy megalapítja és megszilárdítja Dávid házát, amelynek Jeruzsálem a fővárosa és legfőbb szentélye. Nyilvánvaló azonban, hogy a maga királyságát rendhagyó jelenségnek tekintette. Tökéletesen megértette Jahve vallását, önmagát hívő embernek tudta, emellett mint próféta és pap kiegészítő szerepet is vállalt, és gyakran közreműködött saját zenéje, írásai és táncai előadásában. Sokatmondó körülmény, hogy az örökletes királyságot bevezette ugyan, de mellőzte az elsőszülöttségi jog kinyilvánítását. Idősebb fiai közül hárman, Absalom, Amnon és Adónia, akik örökösei lehettek volna, szakítottak vele, és erőszakos halállal végezték. Öregkorában Dávid kijelölte utódát. A választott fiú, Salamon nem volt hadvezér, hanem a mózesi hagyomány szellemében vett tudós és bíró – Dávid fiai közül az egyetlen, aki képes volt a királyság vallási kötelességeinek teljesítésére. Dávid nyilvánvalóan úgy érezte, hogy ez a funkció lényeges az izraelita alkotmányos egyensúly megőrzéséhez.

Jelentős körülmény továbbá, hogy amikor Dávid a frigyládát Jeruzsálembe hozatta, és ekként fővárosát vallásilag is hitelesítette, nem építtetett az ereklye számára pompázatos templomot, hogy az hirdesse koronája és királyi háza dicsőségét. A frigyláda szerény vallási kegytárgy volt, amelyben eredetileg magát a szövetségi szerződést őrizték; kedves volt minden izraelita szemében, mert emlékeztette őket egyszerű származásukra, és mintegy jelképezte teokratikus hitük ősi ortodoxiáját és tisztaságát. A Biblia beszámolója később igazolni akarja, miért nem épített Dávid templomot a frigyláda számára: Isten nem engedte, mivelhogy ő, Dávid mindenekelőtt harcos volt, „a vér embere”, meg aztán túlságosan is lefoglalja idejét a háborúskodás.[172] Az első kifogás mindenképpen hiteltelenül cseng, mert a háború és az izraelita vallás szorosan összefüggött egymással. A papok külön harci felhívást hallattak a kürtjükön, a frigyládát pedig időnként a háború emblémájaként a csatatérre is kivitték; Dávid háborúit pedig éppen-

séggel isteni áldás szentesítette.[173] A második kifogás már hihetőbb, Dávid azonban harminchárom esztendőn át uralkodott Jeruzsálemben, ezek között pedig sok volt a békés esztendő; és mivel ezalatt nagyszabású építkezéseket kezdeményezett a városban, ha éppen templomot akart volna építeni, minden bizonnyal ez a feladat kap elsőbbséget. Sokkal valószínűbb, hogy Dávid úgy érezte: egy központi királyi templom megváltoztatná az izraelita vallás természetét és belső egyensúlyát, és ezt mindenképpen el akarta kerülni.

A régi időkben a frigyláda, mint a teokratikus demokrácia jelképe, az izraelita vallási kultusz fizikai gyújtópontjában állt. Mihelyt az izraeliták letelepedtek Kánaánban, hálát adtak az Istennek, és vagy „magaslati helyeken", dombokon és hegyeken épült nyílt oltárokon vagy bonyolultabb szerkezetű történelmi szentélyekben mutatták be áldozataikat; az utóbbiak köré általában fedett épületek vagy templomok épültek. Mintegy tucatnyi ilyen szentélyről – például Silóról, Dánról, Bételről, Gilgálról, Micpáról, Betlehemről, Hebronról – tudunk, valamint további öt kisebbről; elhelyezkedésük az ország északdéli tengelyét követte. Ezek az építmények bizonyos fokig decentralizálták az izraelita vallási kultuszt, és egyszersmind a múlttal való kapcsolat folyamatosságát is bizonyították; az ájtatoskodók számára mind különös jelentőséggel bírtak. Valószínű, hogy Dávid egyfelől a közösség hatékony védelme érdekében megfelelő mértékben centralizálni akart, másfelől azonban nem akarta még jobban megcsonkítani a rendszer demokratikus alapjait; ezért vonakodott attól, hogy kora más királyi despotái módján a maga birodalmát királyi-szakrális állammá változtassa. Gyanítható, hogy ezért is szólította fel halálos ágyán kijelölt utódát, a tudós Salamont, hogy kövesse a mózesi törvényt a maga teljes tisztaságában: „És őrizd meg az Úrnak, a te Istenednek őrizetit, hogy az ő útain járj, és megőrizzed az ő rendeléseit, parancsolatit és ítéleteit, a mint meg van írva a Mózes törvényében…", majd hozzátette: a trón fennmaradásának egyetlen módja, ha a törvény a maga teljességében és minden szigorával ellensúlyozza az új állam követelményeit.[174] Későbbi nemzedékek megérezték, milyen mélyről kísérte Dávid államférfiúi erényeit a vallásosság hevülete; és talán ez volt az igazi ok, amiért olyan áhítatosan tisztelték az emlékét, és kívánták vissza uralkodását. Semmiképpen sem véletlen, hogy az Ótestamentumban egyetlen uralkodó sem foglal el akkora helyet, mint ő.

Örökösét, Salamont azonban egészen más fából faragták. Dávid szenvedélyes egyéniség volt, indulatos, akaratos, bűnre is hajló, de

mindig tudta, hogy vétkezik, és mindig kész volt a megbánásra, mert szívében végső soron tiszta és istenfélő ember volt. Vele ellentétben Salamon ízig-vérig világi személyiségnek mondható: szíve mélyéig (mármint ha volt szíve egyáltalán) a maga világának és korának embere. A zsoltárok, amelyeket a Biblia Dávidnak tulajdonít, hangnemükben és tartalmukban elsőrendűen spirituálisak; közel állnak a jahvei vallás legmélyebb lényegéhez. Másfelől a Salamon nevéhez társított bibliai irodalom, a példabeszédek, valamint a buján költői Énekek éneke, bár a maguk nemében igen színvonalasak, mégis sokkal közelebb állnak a korszak más közel-keleti írásaihoz; hiányzik belőlük az izraelita-zsidó transzcendencia és Isten jelenlétének érzékelése.

Salamonból kiemelkedően ügyes közel-keleti uralkodó lett, de bölcsességének hírét kegyetlenségének is köszönhette. Bár már apja életében királlyá kooptálták, mihelyt Dávid halálával egyedüli uralkodó lett, eltávolította apja valamennyi korábbi miniszterét, néhányukat gyilkossággal. Alaposan megváltoztatta a katonapolitikát is. Amikor Sámuel második könyve Absalom lázadását taglalja, különbséget tesz a törzsekből besorozott „Izráel népe", azaz a fiú támogatói és „Dávid szolgái", a király védelmezői között.[175] Ugyanezek a szolgák biztosították Salamon egyedüli utódlását, és lehetővé tették, hogy már uralkodása elején leszámoljon ellenfeleivel. Dávid, aki kiépítette a maga zsoldoshadseregét, a fősereg magvaként még felhasználta „Júda népét", azaz a törzsekből sorozott déli harcosokat is. Az északi besorozottak, azaz „Izráel népe" azonban semleges maradt vagy épp ellenségesen lépett fel a koronával szemben, és Salamon elhatározta, hogy mindenestül leszámol velük.

Salamon bevezette a kényszermunkát, mégpedig részben a kánaánita területeken, részben a királyság északi részén – Júdát mentesítette alóla. A nemzet szolgálatát tekintve a kényszermunka megalázóbb volt és nehezebb is, mint a törzsi sorozás, és ezért az emberek berzenkedtek ellene. Salamon főleg építkezéseihez használta ezeket a kényszermunkásokat. A Királyok első könyve kormányfeljegyzésekre támaszkodva állítja, hogy a kőbányákban nyolcvanezren dolgoztak, és háromezer-háromszáz tiszt felügyelt rájuk; további hetvenezren cipelték a köveket az építkezésekhez, és harmincezren vonultak, tízezres váltásokban, Libanonba, hogy az épületfát deszkává aprítsák.[176] A munkálatok során kibővítették és dicsőségesebbé avatták Dávid meglehetősen elemi színvonalú kezdeményezését, hogy Jeruzsálemet nemzeti és vallási királyi központtá tegye; de felépítettek három új megerődített királyi várost is az ország különböző részein: „És ez az

összege annak az adónak is, a melyet kivetett volt Salamon király, hogy megépíthesse az Úr házát, és a maga házát, és Millót, és Jeruzsálem kőfalait, és Hácort, Megiddót és Gézert."[177]

Ez utóbbi, stratégiai elhelyezkedésű három várost Salamon úgyszólván teljesen elölről építette fel; a nehéz testi munkához izraelitákat alkalmazott, de a szakmunkát külön kőművesekre bízta. Az ásatások sokkal fejlettebb szak munkáról tanúskodnak, mint amilyen az izraelitáktól addig kitelt, és az is kiderül belőlük, hogy a városok elsőrendűen katonai célból épültek fel, mégpedig azért, hogy Salamon új, szekeres harcmodorához támaszpontul szolgáljanak.[178] Dávidnak soha nem voltak harci szekerei, holott abban a korban ez hozzátartozott a jelentősebb államok hatalmához; Salamon viszont a maga különböző istállóiban ezerötszáz szekeret és négyezer lovat tartott.[179] A stratégiai szempontból legfontosabb Megiddóban, amely a később elnevezett armageddoni síkságra nézett, magaslati, jól védett királyi negyedet építtetett, páratlanul megerődített kapuzattal és olyan épületekkel, amelyekben százötven szekér és négyszáz ló fért el. Hasonlóképpen gyarapodott az addig elhagyatott Hácor is királyi negyeddel, kapuzattal, falakkal és hatalmas istállókkal. A hozományul kapott Gézert, ahonnan az Egyiptomba vezető utat ellenőrizték, ugyancsak átváltoztatta a királyi harci szekerek városává.[180] A nagy erőkkel védett s a város közönséges házai fölé magasodó királyi „negyedek eleve támadást jelentettek az izraelita teokratikus demokrácia ellen. Salamonnak két okból volt szüksége ezekre a gondosan elhelyezett szekérközpontokra: így védte meg kereskedelmi útvonalait és magát a birodalmat is külső támadással szemben; de így tartotta fenn a belső rendet is, mégpedig igen hatékonyan, a törzseknek nem lévén szekereik.

Becsvágyó munkálataihoz Salamonnak nemcsak munkaerőre, hanem pénzre is szüksége volt; ezért a törzseket is megadóztatta. Dávid a maga népszámlálásával már előkészítette az utat ehhez a kezdeményezéshez, de súlyos bírálatok érték, amiért tervezete ellentmond az izraelita vallásnak, és ő belátta bűnét. Az epizód jellemző volt tétovaságára és arra a többértelműségre, amely államépítő munkája és annak a hithez való viszonya között feszült. Salamonnak nem voltak ilyen gátlásai. A népszámlálási eredmények alapján az adózás szempontjából tizenkét körzetre osztotta az országot, és további adókat vetett ki, hogy szekérközpontjait és egyéb királyi raktárait mindennel elláthassa.[181] Ám a királyság erőforrásai nem voltak elegendőek, ezért Salamon az ésszerűség nevében átszervezte apja hódításait; Da-

maszkuszt, amelynek védelme túl költséges lett volna, feladta, más északnyugati területeket pedig átengedett Hirámnak, Türosz királyának, akit szakképzett iparosaiért és más ellátmányaiért cserébe szilárd szövetségesévé tett. Ugyanakkor a kereskedelmet is kibővítette; „királyi kalmárjai" révén a saját hasznára működött, és buzdította a hazai és külföldi kereskedőket, hogy csak az ő útjait használják, természetesen adó ellenében.

A Közel-Kelet gazdasága immár mindenestül átlépett a vaskorba – körülbelül ettől az időtől kezdve találkozunk a szán táshoz használt első vaspengékkel –, és a világ gazdagodott. Salamon különféle módokon arra törekedett, hogy királyi házának fejedelmi arányban jusson ebből az újfajta prosperitásból. A kereskedelmet bővítette ki azzal is, hogy feleségül vette a szomszédos fejedelmek leányait, azzal a jelszóval, hogy „a menyasszonyt követi a kereskedelem". „Sógorságot szerze azután Salamon a Faraóval, az Égyiptombeli királylyal, és elvevé a Faraó leányát" – így jutott Gézer városához. A Biblia beszámol más házasságkötéseiről is, mondván: „Salamon király pedig megszerete sok idegen asszonyt, még pedig a Faraó leányán kívül a Moábiták, Ammoniták, Edomiták, Sídonbeliek és Hitteusok leányait."[182] Diplomáciai lépései és kereskedése egymáshoz kapcsolódtak. Kereskedelemről volt szó a Dél-Arábiából érkezett sábai királyné látogatásán is, mert az arábiai kereskedelmet, különösen a mirha, a tömjén és a fűszerek forgalmát ugyancsak Salamon ellenőrizte. Josephus mondja el, hogy Salamon rejtvényversenyeket rendezett Hirám türoszi uralkodóval, aki ugyancsak a híres kalmár-fejedelmek közé tartozott. A korai vaskorban ez elég gyakori módja volt a diplomáciai érintkezésnek; hozzátartozott a cserefolyamathoz, és nagy összegek – olykor városok – kockáztatásával járt. Salamon és Hirám közösen működtetett egy hajóhadat a déli Ecion-Gébertól Ofirig, ahogy Kelet-Afrikát nevezték. A két király egyaránt kereskedett ritka állatokkal és madarakkal, szantálfával és elefántcsonttal; emellett Salamon fegyverkereskedő is volt. Lovakat vásárolt Kilikiából, amelyeket aztán harci szekerekért cserébe eladott Egyiptomnak, utóbb pedig a szekereket továbbadta a tőle északra elterülő királyságoknak. Salamon a Közel-Kelet jelentős részének volt a fegyverszállítója. Ecion-géberi kikötője mellett Nelson Glueck amerikai régész megtalálta Khirbet el-Kheleifeh szigetén – ahol az uralkodó erős széljárás a primitív olvasztókemencéket működtette – a Salamon építette rézfinomítót, ahol nemcsak rezet, hanem vasat is finomítottak, és kész cikkeket termeltek.[183]

Salamon vagyonának jelentős része a kereskedelemből és az adókból származott, amelyek bevételeit a királyi fővárosba ömlesztette. Fényűző királyi palotát építtetett, nagy oszlopcsarnokkal, amely a fáraók memphiszi, luxori és egyéb palotáit utánozta; a cédrusfa tetőt negyvenöt hatalmas faoszlop támasztotta alá; a Biblia ezt nevezi „a Libánon erdő házának". Külön palotát emeltetett első számú feleségének, az egyiptomi asszonynak, aki megtartotta a maga pogány vallását: „Nem lakhatik az én feleségem az Izrael királyának, Dávidnak házában, mert szentséges *hely* az, mivel az Úr ládája abba vitetett."[184] A palota és a királyi negyed, a kaszárnyák és a belső erődítmények közel voltak az új megszentelt helyhez, a Templomhoz; hogy mindez elférjen egymás mellett, Salamon kelet felé mintegy 250 yarddal* terjesztette ki Dávid városának területét.

Salamon Jeruzsáleméből mára semmi sem látható; a köveket vagy maguk alá temette a Nagy Heródes által később építtetett hatalmas Templom épülete, vagy elszállították őket a rómaiak.[185] Ha le akarjuk írni, milyen volt Salamon Temploma, teljes mértékben irodalmi forrásokra, a Királyok első könyvének 6. és 7. fejezetére vagyunk utalva. Az itt olvasható részletek azonban azt sejtetik, hogy a Templom hasonlított a késő bronzkori kánaáni templomokhoz, a lachisihez és a Bét Se'án-ihoz, valamint ahhoz a valamivel későbbi, Kr. e. 9. századi templomhoz, amelyet a szíriai Tel Tainetben ástak ki. Ezek mintájára Salamon templomának is három helyisége volt, mindegyik 33 láb széles, közös tengelyre fűzve: a 16 láb hosszú ulam vagy tornác, a 66 láb hosszú Héchál vagy szent szoba, és a szentek szentje, egy 33 láb hosszúságú négyzet, amelyet teljes sötétség borított, akár az egyiptomi templomok belső szentélyét.

Az épület szerkezete és felszerelése merőben idegen volt az izraelitáktól. A faragott kőfalakat föníciai kőművesek emelték. Türoszi Hirám küldött egy bronzszakértőt is, egyébként névrokonát, aki a templom szertartási edényeit öntötte formába. Ezek között volt egy talpakon gördülő medence, egy bronzból készült, állványra helyezett mosdóüst, hasonló azokhoz a pogány kegytárgyakhoz, amilyeneket Megiddóban és Cipruson találtak, és a nagy „öntött tenger", benne kétezer bát vízzel – ezt a papok az engesztelő áldozathoz használták, és tizenkét ökrön állott. Két bronzoszlop, az egyenként majdnem negyven láb hosszú Jáchin és Boáz, amely talán a kánaáni szentélyek álló monolitjainak felelt meg, védte az arannyal borított oltárt, ame-

---

* yard = 0,9144 m (a szerk.).

lyen tíz arany gyertyatartó ragyogott. A szentek szentjének az elválasztó fala is felfüggesztett aranyláncokból állt, a padlót és a falakat cédrusfa borította. Az ugyancsak arannyal borított szentek szentje, a maga védelmező fakerubjaival úgy épült, hogy elférjenek benne Jahve ősi vallásának nagy becsben tartott kultikus ereklyéi: legelsősorban a szövetségi frigyláda, aztán (a talmudi hagyományhoz híven) Mózes botja, Áron vesszeje, a mannás edény és a párna, amelyen Jákób feje nyugodott, amikor a lajtorjáról szóló álmot látta.[186] De mire Kr. e. 587-ben Jeruzsálem elesett, mindezek a tárgyak régen eltűntek, és kétséges, hogy valaha is ott voltak-e.

Ami viszont bizonyos: Salamon Templomának, e hatalmas és pompázatos építménynek, amely a királyi felső város vagy akropolisz megerődített falain belül helyezkedett el, igen kevés köze volt Jahve tiszta és egyszerű vallásához, amellyel Mózes előjött a vadonból. A zsidók később úgy járultak ide a Templom megtekintésére, mintha az építmény szervesen hozzátartozna korai hitükhöz, de a király szűk körén kívül álló jámbor emberek annak idején bizonyára másként gondolkodtak. Új volt ez is, akár a *kényszermunka,* az adókörzetek, a harci szekerek, és sok tekintetben egyszerűen másolat volt, amely a Földközi-tenger partvidékének vagy a Nílus völgyének fejlettebb pogány kultúrái nyomán készült. Salamon talán nem a pogányságot pártolta a maga idegen asszonyaival, központosított monarchiájával és a régi törzseket sújtó könyörtelen politikájával? Nem a bálványimádatnak és a tárgyak kultuszának volt-e színhelye az új Templom? Maga a frigyláda is idegenszerűnek tűnhetett ebben a pazar környezetben, hiszen csak egyszerű faláda volt, 4 láb hosszú, 2 láb 6 hüvelyk mély, és az oldalain lévő gyűrűkön áthúzott rudakkal szállították. Belsejében voltak a törvénytáblák. Az izraelita hit értelmében a frigyláda egyszerűen Isten parancsolatainak az elhelyezésére szolgált, s nem volt kultikus tárgy, amelyet imádni kell. Mégis, az izraeliták e tekintetben is bizonytalanok voltak, akárcsak abban a hitükben, hogy Isten, bár ábrázolhatatlan, mégis a maga képére formálta az embert. Dánban, az egyik ősi, primitív templomban éppenséggel volt egy, az Istent ábrázoló szobor."[187] És bár a frigyládát azért készítették el, hogy legyen helyük a tábláknak, az izraeliták isteni hatalmat tulajdonítottak Isten szavainak, tehát bizonyos értelemben mégiscsak úgy hitték, hogy az istenség a frigyládában lakik. Ennek megfelelően idézték fel a vadonban töltött éveket is: „Mikor pedig el akarták indítani a ládát, ezt mondja vala Mózes: Kelj fel, Uram, és széledjenek el a te ellenségeid, és fussanak el előled a te gyűlölőid. Mikor pedig megáll vala, ezt

mondja vala: Fordulj vissza, Uram, Izráelnek tízezerszer való ezereihez."[188]

Salamon ezt a bizonytalanságot a maga javára fordította. Vallási reformja a királyi abszolutizmust célozta meg – a király tartotta kezében az egyetlen olyan szentélyt, ahol Istent valóban imádhatta a nép. A Királyok első könyve 8. fejezetében Salamon kiemelte, hogy Isten az általa épített templomban lakik: „Építve építettem házat néked lakásul; helyet, a hol örökké lakjál." A szavak már-már Salamon pogányságára utalnának, ez azonban tévedés: ha valóban pogány lett volna, nem zárja ki pogány feleségét a szent körzetből. Emellett tisztában volt vallásának teológiájával is, mert azt kérdezte: „Vajon gondolható-e, hogy lakozhatnék az Isten a földön? Ímé az ég és az egeknek egei be nem foghatnak téged; mennyivel kevésbé e ház, a melyet én építettem?" A továbbiakban kompromisszumot kötött államának igényei és a számára természetes izraelita monoteizmus között, azon az alapon, hogy a Mindenható nem testi valójában, hanem jelképesen van jelen a Templomban: „Hogy a te szemeid e házra nézzenek éjjel és nappal, e helyre, a mely felől azt mondottad: Ott lészen az én nevem." Ebben a szellemben illesztették a Templomot vallásukba a későbbi nemzedékek is; eszerint Istennek a szentek szentjében jelen lévő neve olyan erőteljes isteni sugárzást bocsát ki – ezt hívják *sechiná*-nak –, amely elpusztít minden illetéktelen behatolót.

Akkoriban azonban a központi királyi templom gondolata taszító volt sok izraelita purista számára. Ők alapították a Jahve vallásán belül kialakuló nagyszámú szeparatista szekta közül az elsőt, a rehábitákét.[189] Északon is sokan vették zokon, hogy a vallás Jeruzsálemre és annak királyi templomára összpontosult, mivel a templomban szolgáló papság hamarosan abszolutisztikus követelésekkel jelentkezett, ragaszkodván ahhoz, hogy csak az ő szertartásaik érvényesek, míg a régebbi szentélyek és templomok, a magaslati helyek és az ősatyák kora óta tisztelt oltárok a vallási eretnekség és a gonoszság fészkei. Ezek az állítások a későbbiekben felülkerekedtek, és bibliai ortodoxiává lettek, de a maguk idejében északon erős ellenállásba ütköztek.

A salamoni vallási változásokkal szembeni ellenségesség, egyesülve a király abszolutista hajlamaival és· követeléseivel, hosszú távon fenntarthatatlanná tette az apja által felépített egyesült királyságot. Salamon szakértelme és sikerei egy darabig összetartották, de a feszültség jelei már az ő uralkodásának utolsó éveiben is megmutat-

koztak. A múltra nagyon is fogékony izraeliták különösen a kényszermunka rendszerét gyűlölték, mert az egyiptomi rabszolgaságra emlékeztette őket, és gondolkodásukban a szabadság és a vallás elválaszthatatlan volt egymástól. Amikor Salamon a vallási kultuszt Jeruzsálemben összpontosította, ezzel lefokozta az olyan északi szentélyeket, mint az Ábrahám nevével összeforrt Sichem és a Jákób nevéhez társított Bétel. Az északiak tehát Salamonban és egész házában nemcsak világi elnyomóikat látták, hanem mindinkább spirituális rombolással is vádolták őket.

Így aztán, amikor Salamon Kr. e. 925-26-ban meghalt, az északiak nem voltak hajlandóak rá, hogy utódát, Roboámot közös nemzeti alapon koronázzák meg Jeruzsálemben, hanem azt követelték, hogy utazzon északra, és Sichemben nyerje el a koronát. Némelyek, köztük Jeroboám is, akik Salamon alatt száműzetésbe menekültek, most visszatértek, és alkotmányos uralkodást követeltek, különös tekintettel a kényszermunkára való sorozások és a magas adók eltörlésére: „A te atyád igen megnehezítette a mi igánkat, de te most könnyebbítsd meg atyádnak kemény szolgálatát, és a nehéz igát, a melyet mi reánk vetett, és szolgálunk néked."[190] A bibliai elbeszélésből úgy tetszik, mintha Sichemben teljes létszámú politikai tanácskozást tartottak volna, amelynek során Roboám, meghallgatva apja öreg tanácsadóit, elvetette békítő célzatú javaslataikat, és fiatal lovagjaira támaszkodva a kemény vonal mellett döntött. Ennek során így szólt az északiakhoz: „Ha az én atyám megnehezítette a ti igátokat, én még nehezebbé teszem azt; ha az én atyám ostorral fékezett titeket, én skorpiókkal ostorozlak benneteket."[191]

Roboám azonban tévesen ítélte meg a helyzetet, és könnyelműsége felbomlasztotta az egyesült királyságot. Ahhoz, hogy államát erőszakkal összetartsa, nem voltak meg sem a katonai eszközei, sem a szakértelme; az északiak kiszakadtak az egyesülésből, és visszatértek saját királyi házukhoz, és abban a korban, amikor egymást követték a feltörekvő birodalmak – a babilóniaké, majd az asszíroké –, a két kis királyság, délen Júda, északon Izrael, külön úton haladt végzete felé.

A hanyatlás folyamata azonban több évszázadon át tartott, és ezalatt az izraelita vallási kultúra fontos változásokon ment keresztül. Először is az északi királyság virágzott fel: népesebb volt, mint a Dél, a földje termékenyebb, és közelebb is helyezkedett el a kor kereskedelmi központjaihoz. A déliek igájából kiszabadulva mindinkább gazdagodott, és paradox módon éppen a Salamon által szükségesnek

ítélt alkotmányos és vallási változásokat pártolta – azokat a változásokat, amelyeket a Dél korábban hiába próbált rájuk kényszeríteni. Dávid házához hasonlóan az északi Omri-ház is a centralizálás mellett döntött, és utánozta a sikeres szomszéd államok politikai és vallási sémáit. Omri maga erős és félelmetes király volt, akinek hőstetteit bánatosan sorolja fel egy Kámosnak, a moábiták istenének szentelt tábla, amelyet 1866-ban fedeztek fel, és amely „moábita kő" néven ismert: „Omri, Izráel királya (…) sok napon keresztül nyomta el Moábot, mert Kámos megharagudott az ő országára. És követte őt a fia, és ő is azt mondta, hogy el fogom nyomni Moábot."

Akárcsak Salamon, Omri is előnyös külhoni házasságokkal erősítette meg hatalmát. Fiát, Áchábot Szidón királyának leányával, Jézabellel házasította össze, miáltal a maga szárazföldi királyságát összeköthette a tengerrel és annak kereskedelmi útjaival. Salamonhoz hasonlóan Omri is nagy építtető volt. Egy szamáriai dombon, ahonnan látni lehet a húsz mérföldre lévő tengert, új várost alapított és épített fel; még azt is tudhatjuk, hogy az alapításra megközelítőleg Kr. e. 875-ben került sor. Ennek a városnak is, akár Salamon királyi városainak, megerődített királyi akropolisza volt. Nagy építtető volt Ácháb is. Szamáriában – a Biblia kifejezését idézve – „elefántcsont házat" építtetett, azaz olyan palotát, amelynek trón termében a falakat síkdomborműszerűen vésett elefántcsont burkolta – ilyen fényűzést csak a kor leggazdagabb királyai engedhettek meg maguknak. Amikor Szamáriát 1931 és 1935 között feltárták az ásatások, a törmelékben meglelték ennek az elefántcsont díszítésnek egyes darabjait. Ácháb, akárcsak apja, Omri, rendkívül sikeres katona-király volt, aki huszonöt évig uralkodott, és kétszer is legyőzte a damaszkuszi királyt, mígnem, ahogy a Bibliában áll, a harci szekerek egyik ütközetében „egy ember csak úgy találomra kilövé az ő kézívét", a nyíl pedig Ácháb páncéljának az illeszkedései között hatolt be, és végzetes sebet ejtett a királyon.[192]

Omri háza azonban, bár Salamonhoz hasonlóan világias és sikeres volt, határozott társadalmi és erkölcsi ellenérzéseket keltett. A gazdagok és szegények közötti szakadék egyre mélyült. A parasztok eladósodtak, és amikor fizetésképtelenek lettek, a földjüket kisajátították. Ez ellene mondott a mózesi törvény szellemének, ha a betűjének szigorúan véve nem is, hiszen átkozottnak mondja azt, „a ki elmozdítja az ő felebarátjának határát".[193] A királyok ellenezték, hogy a társadalmi elit elnyomja a szegényeket, mert hadseregükhöz és munkacsapataikhoz szükségük volt rájuk, de a szegények ügyében tett lépé-

seikből hiányzott az erő. A papok, akik Sichemben, Bételben és más szentélyekben működtek, fizetést húztak, és messzemenően azonosultak a királyi házzal, amellett lefoglalták őket a szertartások és az áldozatok; nem csoda, ha – amint azt bírálóik hangsúlyozták – nem érdekelte őket a szegények nyomorúsága. Ilyen körülmények között a próféták vállalták, hogy hangot adjanak a társadalom lelkiismeretének. Sámuelhez hasonlóan őket is feszélyezte a királyság intézménye, amelyet lényegénél fogva összeegyeztethetetlennek tartottak a demokratikus teokráciával. Északon Omri házának uralkodása idején váratlanul új erőre kapott a prófétai hagyomány, Illés (Elijáhu) bámulatos személyiségének köszönhetően. Illés egy Tisbi nevű meghatározhatatlan helyről jött, a Jordán keleti partján, a sivatag szélén épült Gilgál vidékéről. Rehábita volt, tagja ennek a kivételesen zord, vad és fundamentalista szektának, „egy szőr-ruhás ember, derekán bőr övvel felövezve”. Mint csaknem minden zsidó hős, a szegények sorából származott, és értük emelt szót. A hagyomány szerint a Jordán mentén élt, és a hollók táplálták.[194] Bizonyára hasonlíthatott a nála ezer évvel később élt Keresztelő Jánoshoz. Csodákat művelt a szegények érdekében, aszály és éhínség idején volt a legtevékenyebb, akkor, amikor a szegények még inkább szenvedtek.

Illés azonban, Jahve más kérlelhetetlen híveihez hasonlóan, nemcsak társadalmi okokból bírálta Omri házát, hanem mindenekelőtt vallási indítékokból. Áccháb ugyanis elhanyagolta Jahve kultuszát, és ehelyett felesége Baál-kultuszához csatlakozott: „Mert bizonyára nem volt Ácchábnak mássa, a ki magát arra adta volna, hogy csak gonoszságot cselekedjék az Úr szemei előtt, a melyre az ő felesége, Jézabel ösztökélé őt. Mert igen útálatos dolgot cselekedék, követvén a bálványokat…”[195] Ugyancsak Jézabel vette rá Ácchábot, hogy zsarnoki hatalmával élve tulajdonítsa el Nábót szőlejét, úgy, hogy a tulajdonost kivégeztette – amely bűntett az izraelita teokrácia egész éthoszának ellentmondott.

Nyilvánvaló, hogy Illés tömegeket tudott felvonultatni, különösen a nehéz időkben, amikor sokáig nem hullott eső. A Királyok első könyvének 18. fejezete leírja a drámai jelenetet, amikor a próféta izraeliták hatalmas tömegét gyűjtötte össze a Kármel-hegyen, és esőcsináló versenyre hívta ki Baál papjait, valamint „a liget prófétáit”, „a kik a Jézabel asztaláról élnek”. A célja az volt, hogy a nép vallását egyszer s mindenkorra megszabja, és ezért így szólt hozzájuk: „Meddig sántikáltok kétfelé? Ha az Úr az Isten, kövessétek őt; ha pedig Baál, kövessétek azt.” Baál papjai valamennyi rítusukkal megpróbálkoztak, „ké-

sekkel és borotvákkal metélték magokat, míg csak ki nem csordult a vérök”, de nem történt semmi. Ekkor Illés megépítette a maga oltárát, és áldozatot mutatott be Jahvénak, és „alászálla az Úr tüze, és megemészté az égőáldozatot”. Ekkor az egész nép „arcra borult, és monda: Az Úr az Isten! az Úr az Isten!”, Illés és követői pedig elvitték a pogány papokat a Kison patakhoz, és „megölé ott őket”. Ezután Illés újra imádkozott a Kármel tetején, és „egy kis felhőcske, mint egy embernek a tenyere jő fel a tengerből”; majd hamarosan „besötétedett az ég a fellegektől és a széltől, és nagy eső lett”.

Hatalmának e diadalmas próbája ellenére Illésnek nem sikerült kiirtania a pogányságot, és Omri házát sem tudta elpusztítani, bárha bukását megjósolta. Magányos lény volt, olyan karizmatikus személyiség, aki egy hatalmas tömeget meg tudott nyerni, arra azonban, hogy pártot vagy udvari klikket szervezzen maga köré, alkalmatlan volt. Illés az egyes ember lelkiismeretét képviselte, talán elsőnek a zsidó történelemben; Isten nem a mózesi korszak mennydörgésével, hanem „halk, csendes hangon” szólt hozzá. Amikor Nábót megölése miatt megátkozta Ácháb nemzetségét, azt hangoztatta, hogy a király viselkedése semmiben sem különbözhet az átlagos emberétől: a királyt is erkölcsi elveknek kell irányítaniuk; és azt hirdette, hogy a politika nem a hatalomról, hanem a jogról szól. Illés azonban, bár az ellenzék legelső profetikus vezére volt, nem volt politikus. Élete legnagyobb részében üldözői elől menekült, és utolsó napjait a vadonban töltötte. A Királyok második könyvének második fejezete elmondja, hogyan kente fel utódát, Elizeust (Elisát), ott hagyván neki a palástját, mielőtt a szélvész magával nem ragadta, és tüzes szekéren fel nem röpítette az égbe.

Elizeust azonban más fából faragták. A bibliai elbeszélés bemutatja nevezetes tetteit: amikor „apró gyermekek” (vagy talán neveletlen tizenévesek) kicsúfolták, két nőstény medvét rendelt oda az erdőből, amelyek nem kevesebb, mint negyvenkét bűnöst szaggattak darabokra.[196] Elizeus azonban nem egyedül működött. Csapatot szervezett maga köré, afféle prófétákból álló testületet, és a világi hierarchiában is akadtak szövetségesei, hogy kivívja az Illés követelte vallási reformokat. Ácháb megtartotta, sőt kibővítette Salamon északi szekérvárosait. Ő és utódai népes hivatásos hadsereget tartottak fenn, amely egyszerre volt forrása az erőnek és a gyengeségnek. A szekérről vívott csaták egyik sikeres hadvezére volt Jéhu, Nimsi fia, aki „mint egy őrült, úgy hajt”. Elizeus vallási-katonai összeesküvést szőtt Jéhuval, felken ette leendő királlyá, és ezzel elindította a történelem egyik leg-

véresebb államcsínyét.[197] Jéhu megparancsolta Jézabel heréltjeinek, hogy dobják ki úrnőjüket palotája ablakán, és „az ő vére szétfecskendezett a falra és a lovakra, és eltapodtatá őt". Ácháb hetven fiát lefejezték, és „két rakásba" halmozták fejüket a kapu előtt. Jéhu lemészároltatta Ácháb egész királyi házát, „és minden főemberét, egész rokonságát és minden papját, míg csak ki nem irtotta a maradékát is". Ezután összegyűjtötte és levágatta Baál valamennyi papját is, „és lerontották a Baál képét is templomostól együtt, és azt árnyékszékké tették mind e mai napig".[198]

Meglehet, hogy ez a fékevesztett vallási tisztogatás egy időre visszaállította Jahve hivatalos és kizárólagos kultuszát, de nem oldotta meg az örökös konfliktust: a mindenáron megőrizendő vallási ortodoxia – mint a nép egységének záloga – és a világhoz való alkalmazkodás – mint az állam fenntartásának eszköze – között. Jéhu, amint ez előre látható volt, hamarosan éppolyan önkényesen uralkodott, mint Omri háza, sőt lényegében Izrael valamennyi királya előbb vagy utóbb szakított a vallási puristákkal. Ha a király meg akarta tartani hatalmát, olyan dolgokat kellett művelnie, amelyeket Jahve igazi követői nem vállalhattak. Nábót szőlejének esete, mint a spirituális és a világi elem konfliktusának jelképe, ékes bizonyíték erre. Híres részlete a Bibliának az, amelyben Illés Isten sugallatára megkérdezi: „Nemde megölted-é és nemde el is foglaltad-é (ti. a szőlőt)?", mire Ácháb így felel: „Megint rám találtál, ellenségem?"[199] És hiába ültek Ácháb fiainak helyére Jéhu és fiai, ez magában még semmit sem oldott meg. A probléma, ha meglehetősen eltérő formában is, újra felmerül Ámosznak a 8. századból eredő könyvében. Ez a könyv egyidős Hésziodosz *Munkák és napok* című művével, amely a Homérosz utáni Görögországban íródott, és Hésziodosz könyvéhez hasonlóan félti az elvont igazságot, bár Ámosz esetében ez az aggodalom karöltve jár Jahve tiszteletével. Ámosz a déli vidéken, Júdában született, és ott szikomorfákat nevelt, mígnem felment északra, Izráelbe, hogy társadalmi igazságot hirdessen. Ezenközben erőteljesen hangsúlyozta, hogy ő nem született prófétának, és semmiféle testületnek nem tagja, hanem egyszerű dolgozó ember, aki látja az igazságot. Tiltakozott az északi Bételszentélyében rendezett bonyolult papi szertartások ellen, mint amelyek gúnyt űznek a szegények elnyomatásából és éhezéséből, Isten szájába pedig a következő szöveget adja: „Gyűlölöm, megvetem a ti ünnepeiteket, és nem gyönyörködöm a ti összejöveteleitekben. (…) Távoztasd el tőlem énekeid zaját, hárfáid pengését sem hallgathatom. Hanem folyjon az ítélet, mint a víz, és az igazság, mint a bővizű patak."[200] Amázia, Bétel fő-

papja határozottan kikelt Ámosz tevékenysége ellen. A szentély, mint mondotta, a király kápolnája, része a királyi udvarnak; a papok kötelessége pedig az, hogy kellő méltósággal tartsák fenn az államvallást; nem az ő dolguk, hogy játszadozzanak a politikával, és beavatkozzanak a gazdasági folyamatokba. Ámoszhoz pedig így szólt a főpap: „Menj el, próféta! Fuss el a Júda földére; ott egyed kenyered és ottan prófétálj!" A király előtt azzal vádolta Ámoszt, hogy „pártot ütött ellene az Izráel házában", és még hozzátett egy jelentős mondatot: „nem tűrheti az ország az ő mindenféle beszédét".[201]

A vita akkor sem volt érdektelen, és ma sem az. A későbbi zsidó látnokok, majd a maguk idején a legtöbb keresztény morálteológus Ámosz nézeteit tették magukévá. A Talmud kinyilvánította: „Az igazság parancsolata többet nyom a latban, mint az összes parancsolat együttvéve."[202] A talmudisták azonban nem viseltek felelősséget az állam összetartásáért; akkorra mindez már rég a múltba veszett, és most megengedhették maguknak az erkölcsi abszolutizmus fényűzését. Amázia korában azonban az állam fennmaradásához szükség volt a világi és a spirituális főhatóságok kompromisszumára. Ha a délről jött próféták szabadon és Isten nevében szíthatták szerte Izraelben az osztályharcot, a közösség végzetesen meggyöngül és szabad prédája lesz külső ellenségeinek, akik majd mindenestül eltörlik Jahve kultuszát. Erre gondolt Amázia, amikor azt mondta, az ország nem tűrheti el Ámosz keserű szavait.

Asszíria hatalma a 9. század folyamán egyre gyarapodott. Salmanázár Fekete Obeliszkje bizonyítja, hogy Izrael már Jéhu idejében is adófizetésre kényszerült. Izrael egy időre megvásárolta magának a békét, vagy más kis államokkal lépett koalícióra, hogy megállítsa az asszírok előrenyomulását. Kr. e. 745-ben azonban a kegyetlen III. Tiglát-pilézer foglalta el az asszír trónt, és harcias népéből imperialista nemzetet kovácsolt. Az ő újítása volt, hogy a meghódított területekről tömegesen deportálja a lakosságot. 740-ben az évkönyvek arról tudósítanak, hogy „Menáchemet (Izráel királyát) elfogta a rettegés (…) elmenekült, és hódolt előttem (…) és ezüstöt, színezett gyapjú ruhákat és vászonruhákat… kaptam tőle adó fejében". 734-ben Tiglátnak sikerült kitörnie a tengerpartig, majd onnan tovább nyomult „Egyiptom patakjáig". A társadalom előkelőit, a gazdagokat, a kereskedőket, az iparosokat, a katonákat elszállították Asszíriába, és ott letelepítették őket; a helyükbe káld és arámi törzseket telepítettek Babilóniából. Ezután az asszír uralkodó a szárazföld belseje felé nyomult tovább. Izrael, a vallási és társadalmi megosztottságtól sújtott északi királyság pe-

dig nem volt olyan állapotban, hogy ellenállhasson. 733-734-ben Tiglát-pilézer meghódította Galileát és Transzjordániát, és már csak Szamáriát hagyta meg. Ő maga 727-ben meghalt, de utóda, V. Salmanázár 722-721 telén Szamáriát is bevette, a rá következő évben pedig utóda, II. Szargon, betetőzte az északi királyság megsemmisítését: az egész társadalmi elitet eltávolította, és telepeseket küldött a helyükbe. „Megostromoltam és elfoglaltam Szamáriát – jegyzi fel Szargon a korszabádi évkönyvekben –, és elszállíttattam lakosságából 27.290 főt.” A Királyok második könyve gyászosan visszhangozza az állítást: „Így hurcoltatott el fogságra az Izráel az ő földéből Assziriába mind e mai napig. És más népet telepített be Assziria királya Babilóniából, Kutából, Avából, Hamátból és Szefárvaimból, és beszállítá őket Samária városaiba az Izráel fiai helyett, a kik birtokba vették Szamáriát, és annak városaiban laktak.”[203] A régészeti feltárások gazdagon dokumentálják ezt a katasztrófát. A szamáriai királyi negyedet mindenestül lerombolták. Megiddót a földdel tették egyenlővé, és a romokon új, asszír stílusú épületeket emeltek. Hácor falait ledöntötték, Sichem és Tirca pedig eltűnt a föld színéről.

Így zajlott le a zsidó történelem első nagy tömegszerencsétlensége, amelyen nem enyhített egy későbbi újjászületés sem. Izrael északi népének holokausztszerű szétszóratása végérvényes volt. Attól kezdve, hogy megtették a maguk kényszerű útját Asszíriába, a tíz északi törzs a történelemből átlépett a mitológia területére. Még tovább éltek a későbbi zsidó legendákban, de a valóságban egyszerűen beleolvadtak a környező arameus népességbe, elveszítve vallásukat és nyelvüket; és az arameus nyelvnek mint az asszír birodalom közös nyelvének nyugat felé terjedése hozzájárult letűntük elkendőzéséhez. Szamáriában maradtak izraelita parasztok és kézművesek, és összeházasodtak az új telepesek fiaival és lányaival. A Királyok második könyvének 17. fejezete, amely beszámol ezekről a fájdalmas eseményekről, azt állítja, hogy az Asszíriába száműzött előkelő rétegek továbbra is Jahvét imádták, és visszaküldték egyik papjukat Bételbe, hogy tanítsa a vezetők nélkül maradt népet. Mindazonáltal a bibliai szöveg hozzáteszi: „De azért mindenik nép külön isteneket csinált magának, és behelyezték azokat a magaslatok házaiba, a melyeket a szamaritánusok építettek”, majd félelmetes képet fest a kusza pogány hitről, amelybe az északi királyság lakói zuhantak. Júdában mindig is gyanús volt a mód, ahogyan Jahvét északon tisztelték. Az északi ortodoxiában való kételkedés híven tükrözte az izraelitáknak azt a megosztottságát, amely az egyiptomi betelepülés idején alakult ki, és az

exodus és Kánaán meghódítása után sem enyhült. Jeruzsálem és az ottani papok szerint az északiak mindig is elvegyültek a pogányokkal. Később pedig az északi királyság bukását és szétszórattatását, valamint az ott maradottaknak az idegenekkel kötött házasságait arra használták, hogy megtagadják a szamáriabeliektől a maguk ősi izraelita örökségét. Ettől kezdve a zsidók soha többé nem ismerték el azt az igényüket, hogy magukat a választott néphez sorolják, és hogy teljes jogú birtokosként éljenek az Ígéret földjén.

Az Észak azonban mégis hagyományozott valamit a Délnek, és ebből lett az a csíra, amelyből kialakult Jahve vallásának új korszaka, és amely a régi Jeruzsálem utolsó napjai alatt hozott termést. Szamária eleste után néhány írástudónak sikerült a deportálás elől délre menekülnie, ahol befogadták és Jeruzsálembe telepítették őket. Egyikük magával hozta egy Hósea nevű alig ismert próféta írásait, amelyek végleges alakjukat egy déli mester kezéből kapták.[204] Hóseás prófétai tevékenysége és könyvének keletkezése az északi királyság pusztulásának előestéjére tehető. Ő volt az első izraelita, aki tisztán látta, hogy a katonai és politikai kudarc Isten elkerülhetetlen büntetése volt, amelyet pogányságuk és erkölcsi romlottságuk miatt mért a választott népre. Ragyogóan fogalmazott, gyakran költői sorokban jósolta meg Szamária elestét. Isten darabokra fogja törni bálványaikat: „Mert szelet vetnek és vihart aratnak." És inti Jahve valamennyi bűnbe esett hívét: „Istentelenséget szántottatok, álnokságot arattatok."[205]

Hóseás titokzatos személyiség, és írása bizonyos szempontból a Biblia legátláthatatlanabb szövegei közé tartozik. Hangneme többnyire sötét és borúlátó. Már benne is megvolt a később annyi zsidó íróra jellemző képesség, hogy érzékeltesse múltbeli szenvedéseit, és közben mégis felvillantsa a remény apró, kiolthatatlan szikráját. Meglehet, hogy jó útra tért iszákos és szoknyavadász volt, s ezért panaszkodik: „Paráznaság, bor és must elveszi az észt!"[206] Különösen a szexualitás gerjeszti szenvedélyes utálkozásra. Azt mondja: Isten parancsolta neki, hogy vegye el a Gómer nevű szajhát, és nemzzen vele gyermekeket – Gómer itt egyszerre képviseli a pogány templomok rituális prostituáltjait és Izraelt magát, aki elhagyta törvényes férjét, Jahvét, hogy Baállal paráználkodjék. Hóseás leleplezi Észak valamennyi intézményét, sőt szerinte az északi államnak soha létre sem kellett volna jönnie, hiszen Izráel és Júda valójában összetartoznak. A politikai megoldások értelmetlenek; Jéhu tisztogatása merő gonoszság volt, a szervezett papság léte pedig maga a botrány: „miképen tolvajok leselkednek, úgy tesz a papok szövetkezete; gyilkolnak a sichemi

úton; bizony gonosz dolgokat cselekednek." És nem jobbak a próféták testületei sem, amelyek a királyi szentélyekben és másutt működnek: „elesik veled a próféta is éjjel (…) Bolond a próféta, őrült a léleknek embere…"[207]

Izrael tehát a maga intézményeivel pusztulásra van ítélve, és a népét száműzetésbe hurcolják; hosszú távon azonban ennek sincs jelentősége, mert Isten szereti az ő népét. Büntetett, de meg is bocsátott: „megsebesített, de bekötöz minket!" És aztán egy döbbenetesen látnoki mondat következik: „a harmadik napon feltámaszt minket, hogy éljünk az ő színe előtt."[208] Nem az anyagi felkészülés a fontos, hanem az emberi szívekben lezajló változás. Izrael megváltása az Isten iránti szeretet, Isten szeretetének viszonzása révén következik majd be; ezáltal válik képessé a megtisztított és megtisztult maradék arra, hogy a hitet átvigye a jövőbe.

Ebben a figyelemre méltó üzenetben első alkalommal idézi fel izraelita gondolkodó a szív vallását, amely független egy meghatározott államtól és a szervezett társadalomtól. Ez az üzenet jutott el most Júdába, amelyet elborzasztott északi szomszédjának összeomlása, és amely rettegett, hogy rá is hasonló sors vár. Júda szegényebb volt, mint az Észak, vidékiesebb; kevésbé uralkodott el rajta a katonai hatalmi politika, és közelebb maradt Jahve kultuszának gyökereihez, habár mind a bibliai elbeszélés, mind az 1961 és 1967 közötti jeruzsálemi ásatások arról tanúskodnak, hogy Júda lakóitól sem volt idegen a pogányság. A föld egyszerű népe, az *ám háárec* Júdában nagy szerepet játszott. A történelemben először Kr. e. 840-ben léptek fel, amikor megbuktatták Atáliát, a zsarnoki özvegy királynét, aki megkaparintotta a trónt, és meghonosította a Templomban a Baál-imádatot. A Királyok második könyve egyértelművé teszi, hogy az ezt követő alkotmányos restauráció során felélesztették a teokratikus demokrácia fogalmát. A népi felkelést ugyanis Jójada pap vezette, ő pedig ragaszkodott hozzá, hogy a népet is elismerjék politikai és alkotmányos erőnek: „És kötést tőn Jójada az Úr, a király és a nép között, hogy ők az Úrnak népe lesznek; és külön a király és a nép között."[209] Ebben a korban a Közel-Kelet egyetlen más országában, de még a későbbi Görögországban sem fogalmazódhatott volna meg ilyen újszerű egyezség. Mi több, amikor az imperializmus árnyéka már Júdára is rávetült, az *ám háárec*-é lett a kiváltság, hogy ha a trónöröklés kérdése bizonytalanná válik, ők választhassák meg a királyt.

Amikor Izrael elesett, Hizkijáhu (Ezékiás), Júda királya, akinek hivatásos hadserege kicsiny volt és sokkal gyengébb az Észak régi harci szekeres hadánál, az *ám háárec* támogatásával erődítette meg Jeruzsálemet oly módon, hogy a nyugati hegyfoknál új falat építtetett; „és felbátorodván, megépíté a város leromlott kerítését, felemelvén a tornyokig, és kívül másik kőfalat is emelt". Felkészült az asszírok ostromára is: átfúratta a Sziloám-alagutat, hogy a Gihon-forrás vizét egy, a sziklába vágott ciszternába vezesse, ahonnan a felesleget csatorna szállította a Kidron-patakba. A város így hozzáférhetett a hatalmas ciszternához, anélkül hogy az ostromlóknak erről tudomásuk lett volna. A Biblia erről is számot ad,[210] és amikor az alagutat 1867-70-ben megvizsgálták, az utókor meggyőző bizonyítékot kapott az elrendezésről. A falon találtak egy, a munkálatok befejezéséről tanúskodó, héber nyelvű feliratot:

> Íme a fúrás története: mialatt (az alagút készítői felemelték) a csákányt, kiki társai felé, és amikor még háromkönyöknyi (volt hátra, hogy) átfúrják, egy férfi hangja (hallatszott), aki a társát szólongatta, mert jobb kéz felől is és (bal kéz felől is) hasadék volt a sziklában. És az átfúrás napján a munkások lecsaptak a csákánnyal, ki-ki a társa irányába. És a víz folyni kezdett a forrásból a vízgyűjtő medencébe, ezerkétszáz könyöknyi úton. [211]

Kr. e. 701-ben Jeruzsálem valóban átvészelt egy kemény ostromot, amelyet Szanhérib asszír király indított ellene, bár szerencséjüket a város lakói nem annyira az új falaknak és a ciszternának köszönhették, hanem az asszír táborban kitört, az egerek által terjesztett súlyos bubópestis járványnak, amelyre később Hérodotosz görög történetíró is utalt. A Királyok második könyve mint csodára utal az esetre: „És azon az éjszakán kijött az Úr angyala, és levágott az Assziriabeli táborban száznyolcvanötezret, és mikor jó reggel felkeltek, ímé mindenütt holttestek hevertek."[212] Júda uralkodói különféle szövetségeket is kötöttek, biztonságuk érdekében, a kis szomszédos államokkal, sőt még a hatalmas, de meggyengült Egyiptommal is, ezzel a „törött nádszállal", amelyhez, az asszírok gúnyos megjegyzése szerint, „ha ki támaszkodik, bemegy az ő kezébe és általlikasztja".[213]

Júda uralkodói és népei azonban mindinkább az akkoriban elterjedt teológiával és erkölcsi magatartással kötötték össze eljövendő politikai és katonai sorsukat. A jelek szerint meggyökeresedett az elképzelés, miszerint a népet csak a hit és a munka mentheti meg, azaz vallási megoldást kerestek a fennmaradás nemzeti problémájára – éppen ellenkezőleg, mint annak idején Izraelben, ahol a filiszteusok in-

váziója okán döntöttek a királyság mellett. Az új elképzelés azonban Júdát két egymástól eltérő irányba sodorta. Hogyan lehetne Jahvét a legeredményesebben kiengesztelni? A jeruzsálemi Templom papjai szerint az egyetlen út az, ha egyszer s mindenkorra felszámolják a régi magaslati helyek és vidéki templomok gyanús vallási praktikáit, és Isten tiszteletét egyedül Jeruzsálemben koncentrálják, ahol az ortodoxia a maga teljes tisztaságában fenntartható. A folyamat Kr. e. 622-ben gyorsult fel, amikor a Templomban végzett munkálatok közben Hilkija, a főpap rátalált egy ősi írásokat tartalmazó könyvre, talán Mózes öt könyvének eredeti szövegére, talán csak az ötödik könyvre (Deuteronomium), amely az Isten és Izráel közötti szövetséggel foglalkozik, és a 28. fejezet iszonytató átkaiban csúcsosodik ki. A felfedezés pánikot keltett, mert megerősítette Hóseás prófétai intelmeit, és arra utalt, hogy az Észak sorsát a Dél sem kerülheti el. Jósiás (Jósijáhu), a király „megszaggatá az ő ruháit", és parancsot adott a kultusz teljes megreformálására. Minden képmást elpusztítottak, a „magaslati helyeket" megszüntették, a pogány, heterodox és eretnek papokat lemészárolták. A fundamentalista reform csúcspontjaként olyan nemzeti ünneppé avatták az az évi pészáchot, amilyen „csak Jósiás király tizennyolcadik esztendejében szereztetett az Úrnak".[214] A nemzet vallási gyökereihez való visszatérés legfőbb haszonélvezője tehát, különös paradoxonként, az a jeruzsálemi Templom lett, amelyet Salamon afféle pogány ízű újításként hozott létre. A Templom vált minden vallási igazság nemzeti – vagy legalábbis hivatalos – döntőbírájává, és papjainak hatalma nőttön-nőtt.

Ám ebben a nyomasztó és fenyegető helyzetben egy második, nem hivatalos gondolkodási áramlat is kibontakozott. Ez az áramlat egészen más irányban kereste az ország üdvét, és végül ezt fogadta el a közvélemény. Korábban Hóseás volt az, aki a szeretet hatalmáról írt, és felszólított az emberi szívek átalakulására. Egy ifjabb déli kortársa most továbbfejlesztette ezeket a gondolatokat. Ésaiás (Jesájá) akkoriban élt, amikor az északi királyságra már kimondatott a halálos ítélet. A Biblia legtöbb hősi alakjával ellentétben ő nem szegény családból született: a babilóniai Talmud hagyománya szerint Amáziának, Júda királyának volt az unokaöccse.[215] Elképzelései azonban populisták vagy demokratikusak voltak. Nem hitt sem a hadseregekben és a falakban, sem a királyokban és a fényűző templomokban. Az ő munkássága fordulópontot jelent: ettől fogva kezdett az izraelita vallás spiritualizálódni, és egy térben és időben meghatározott szintről felemelkedni az egyetemesség felé. Könyve két részre oszlik: az 1.-től a 39.-ig

terjedő fejezetek a Kr. e. 740-től 700-ig tartó időszakon át foglalkoznak életével és jövendöléseivel, míg a 44.-től a 66.-ig terjedő fejezetek – az úgynevezett Deutero-Ésaiás – sokkal későbbiek, és bár az eszmék kifejtése elég logikus, a két rész közötti történeti összefüggés nem világos.

Ésaiás nemcsak a legkiemelkedőbb a próféták közül, de az Ótestamentum szerzőinek sorából is fejjel kimagaslik. Minden bizonnyal ragyogó prédikátor volt, de az is valószínű, hogy ő maga rögzítette írásban szavait. Annyi bizonyos, hogy ezek az írások már igen korán elterjedtek, és a szent írásokat tekintve később is a legnépszerűbbek közé tartoztak: a második világháború után Kumránban talált szövegek között volt egy 23 láb hosszú bőrtekercs, amely ötven héber nyelvű hasábban Ésaiás egész könyvét tartalmazta, és a ránk maradt bibliai kéziratok közül a legépebb és a leghosszabb.[216] A korai zsidók szerették a próféta ragyogó képekben gazdag, sziporkázó prózáját; képeiből igen sok azóta minden civilizált nemzet irodalmába bekerült. A nyelvnél is fontosabb azonban a gondolat: Ésaiás új erkölcsi felfedezések felé terelte az emberiséget.

Ésaiás témái mind kapcsolódnak egymáshoz. Hóseáshoz hasonlóan ő is figyelmeztetni akar a katasztrófára. „Vigyázó! meddig még az éjszaka? – kérdezi. – Meddig még ez éj?” Az ostoba emberek nem törődnek ezzel; ők azt mondják: „együnk, igyunk, mert holnap meghalunk!” – vagy pedig erődökbe és szövetségekbe vetik bizalmukat, ahelyett hogy megszívlelnék az Úr parancsát: „Rendezd el házadat!” Ez a szív erkölcsi megváltoztatását jelenti, vagyis belső reformra szólítja fel mind az egyes embert, mind a közösséget. Az elérendő cél a társadalmi igazságosság. Az emberek nem hajhászhatják tovább a gazdagságot, mint az élet fő célját: „Jaj azoknak, a kik a házhoz házat ragasztanak, és mezőt foglalnak a mezőkhöz, míg egy helyecske sem marad.” Isten nem fogja tűrni a gyengék elnyomatását, hanem megkérdezi: „Mi dolog, hogy népemet összezúzzátok, és a szegények orcáját összetöritek? ezt mondja az Úr, a seregeknek Ura.”[217]

Ésaiás másik témája a bűnbánat. Ha az ember hajlandó megváltoztatni szívét, az Úr mindig megbocsát. „No jertek, törvénykezzünk, azt mondja az Úr! ha bűneitek skárlátpirosak, hófehérek lesznek (…).” Isten azt követeli, hogy az ember felismerje és visszhangozza az ő szentségét: „Szent, szent, szent a seregeknek Ura, teljes mind a széles föld az ő dicsőségével!” – és Ésaiás képzeletében az angyalok tüzes szénnel érintik meg az emberek ajkát, hogy leégessék róla a bűnt. És

amikor a bűnös ember megváltoztatja a szívét, és gazdagság, hatalom helyett a szentséget keresi, akkor Ésaiás előhozakodik harmadik témájával: egy békés korral, amelyben az emberek „csinálnak fegyvereikből kapákat, és dárdáikból metszőkéseket, és nép népre kardot nem emel, és hadakozást többé nem tanul". Ebben az eszményi korban „örvend a puszta és a kietlen hely, örül a pusztaság és virul mint őszike".[218]

Ésaiás azonban nem egyszerűen új etikai rendszert prédikál. Történelmi léptékben gondolkodó nép fiaként úgy látja, Isten akarata, az ok és az okozat, a bűn és a megbánás lineáris irányban fejlődik. Ezért a jövőről is van látomása, amelyet jól felismerhető szereplők népesítenek be. Így fejlik ki a próféta negyedik témája, amelyben nemcsak a közösség fordul el a bűntől, de egy megváltó sajátos alakja is megjelenik: „Ímé, a szűz fogan méhében, és szül fiat, s nevezi azt Immánuelnek." Ez a gyermek fontos szereplője lesz a béke korának: „És lakozik a farkas a báránnyal, és a párduc a kecskefiúval fekszik, a borjú és az oroszlán-kölyök és a kövér barom együtt lesznek, és egy kis gyermek őrzi azokat." De a gyermek egyszersmind nagy uralkodó is lesz: „Mert egy gyermek születik nékünk, fiú adatik nékünk, és az uralom az ő vállán lészen, és hívják nevét: csodálatosnak, tanácsosnak, erős Istennek, örökkévalóság atyjának, békesség fejedelmének!"[219]

Ésaiás nemcsak írt, hanem prédikált is a Templomban. Az általa hirdetett vallásnak azonban nem volt köze a hivatalos kultuszhoz, a véget nem érő áldozatokhoz és a papi ceremóniákhoz: ő átnyúlt a papok feje fölött, hogy a néphez jusson el. Egy erőteljes talmudi hagyomány szerint a bálványimádó Manasszé király uralkodásának idején gyilkolták meg; de az ortodox papság, a Templom hangadói sem kedvelték. A vértanúság témája egyre hangsúlyosabban jelentkezik az izraelita írásokban. Ésaiás könyvének második részében új szereplő jelenik meg, aki kapcsolódik az első rész megváltófigurájához: Isten Szenvedő Szolgája, aki az egész közösség bűneit hordozza, és áldozatával megtisztítja azokat, és aki ezen túlmenően megszemélyesíti és a diadalmas beteljesülésig vezeti a nemzet küldetését.[220] Isten Szolgája Ésaiás tulajdon hangját és sorsát visszhangozza, és így a könyv egységesnek hat, annak ellenére, hogy a két rész írásba foglalását két teljes évszázad választja el egymástól. Ésaiás könyve mint egész arról tanúskodik, hogy Jahve vallásában figyelemre méltó érési folyamat ment végbe. Ez a vallás immár az igazságra és az ítélkezésre irányul: a nemzetek és az egyes emberi lelkek megítélésére. A hangsúly, különö-

sen a Deutero-Ésaiásban, áttevődik az egyénre, aki mint a hit hordozója, független lesz törzstől, fajtól, nemzettől. A lelkiismeret „csendes, halk hangja" nemcsak Illésben szólal meg, hanem valamennyiünkben, és ez szervesen hozzátartozik az egyén felfedezéséhez – óriás lépés az emberi önismeret fejlődésében. A görögök hamarosan ugyanebbe az irányba indulnak majd el, de az elődök az izraeliták, vagy ahogy hamarosan nevezzük majd őket, a zsidók voltak.

Az izraeliták azonban különböztek is a görögöktől: Ésaiás ihletésére egyre közelebb jutottak a tiszta monoteizmushoz. A Biblia korábbi részeiben számos olyan helyet találunk, ahol Jahve nem annyira az egyetlen, mint inkább a legnagyobb hatalmú istenként jelenik meg, aki más istenek területén is cselekvőképes.[221] A Deutero-Ésaiás azonban már tagadja más istenek létét, mégpedig nemcsak a gyakorlatban, hanem az ideológiában is: „Én vagyok az első, én az utolsó, és rajtam kívül nincsen Isten."[222] A szöveg immár egyértelműen kifejezi, hogy Isten egyetemes, mindenütt jelen lévő és mindenható; ő és egyedül ő az egész történelem mozgatója. Ő teremtette a világmindenséget, ő irányítja, és megszüntetni is ő fogja. Izrael része a tervének, de csak úgy, mint mindenki más. Ha tehát az asszírok lesújtanak, az ő parancsára teszik; és ha a babilóniaiak száműzetésbe hurcolják az országot, ez is Isten akarata. Mózes vadonban fogant vallása kifinomult e világi hitté érik, amelyhez bízvást fordulhat az egész emberiség, ha válaszokat keres.[223]

Ésaiás üzenete – ebben nem kételkedhetünk – még Jeruzsálem eleste előtt behatolt az emberek tudatába. Ám a katasztrófát megelőző évtizedekben Ésaiás nagy erejű hangjához egy másik élő hang társult, amely ha kevésbé költői is, éppoly meggyőző. Jeremiásról (Jirmijáhu) többet tudunk, mint bármelyik más száműzetés előtti szerzőről, mert beszédeit és önéletrajzát tollba mondta tanítványának, Báruchnak, az írnoknak.[224] Élete szorosan összefonódott országa tragikus történetével. Papi családból született, Benjámin törzsének tagjaként, egy Jeruzsálemtől északkeletre elhelyezkedő faluban. Kr. e. 627-ben kezdett prédikálni Hóseás és részben Ésaiás hagyománya szerint, és ő is bűnösnek látta a végromlás felé siető nemzetet: „De ennek a népnek szilaj és dacos szíve van." Azonban ellentétben Hóseással, ő nem vesztegette az idejét a vallási elitre, lettek légyen a tagjai papok, írnokok, „bölcs emberek" vagy templomi próféták: „A próféták hamisan prófétálnak, tetszésök szerint hatalmaskodnak, és az én népem így szereti! De mit cselekszenek majd utoljára?!"[225] A Jósijáhu által véghezvitt nagy Templom-párti reform Jeremiás szerint teljes egészében kudarcot

vallott, és Kr. e. 609-ben, nem sokkal a király halála után elment a Templomba, hogy indulatos prédikációban kifejtse ebbéli véleményét, amiért kis híján megölték, majd pedig a Templomnak még a környékéről is kitiltották. Ellene fordult saját faluja, de még a családja is. Nősülni nem nősülhetett, talán nem is akart. Az elszigeteltség magányában született írások – mai szóhasználattal élve – a paranoia jeleit mutatják. „Átkozott az a nap, a melyen születtem" – írja, majd másutt: „Miért lett szünetlenné az én fájdalmam, és halálossá, gyógyíthatatlanná az én sebem?" Úgy érezte, ellenségek veszik körül, és „terveket szőnek ellene", ő pedig olybá tűnt, „mint a mészárszékre hurcolt szelíd bárány".[226] És ebben volt is igazság: Jeremiást nemcsak a prédikálástól tiltották el, hanem írásait is elégették.

Jeremiás népszerűtlensége érthető volt. Abban az időben, amikor „az északi ellenség", azaz Nabukodonozor és serege egyre fenyegetőbbé vált, és a királyság minden lakosa lázasan keresett valami kiutat a szerencsétlenségből, nagyon is úgy tetszett, mintha Jeremiás defetizmust prédikálna. Azt mondta, a nép és uralkodói gonoszságukkal maguk idézték elő a veszélyt, az ellenség pedig csak eszköze Isten haragjának, és ezért szükségképpen győzni fog Júda fölött. E sötét fatalizmusról nevezték el siralmait később „jeremiádáknak". Annál inkább igényelték volna a kortársak az üzenet másik felek ént a reményre jogosító okok felsorolását. Jeremiás ugyanis azt állította, hogy a királyság pusztulása mit sem számít – Izrael továbbra is az Úr választott népe marad, és Isten adta küldetését a száműzetésben és a szétszóratatásban is éppúgy teljesítheti, mint a nemzetállami lét szűk keretei között. Izraelnek az Úrral való kapcsolata túl fogja élni a vereséget, mert ez a kötelék érinthetetlen és ezért elpusztíthatatlan. Jeremiás nem a vereséget prédikálta, ellenkezőleg: arra készítette fel a közösséget, hogy nézzen szembe a kétségbeeséssel, és kerekedjen fölé. Meg akarta tanítani a népet arra, hogyan legyenek zsidók: vessék alá magukat a hódítók hatalmának, és alkalmazkodjanak hozzá; alkudjanak meg, ahogy lehet, a sorscsapásokkal, szívükben pedig dédelgessék az isteni igazságszolgáltatás hosszú távú bizonyosságát.

Erre a tanításra nagy szükségük volt az izraelitáknak, mert az első államközösség veszte már előrevetítette árnyékát. Három évvel Jeremiás templombeli beszéde előtt az asszír birodalom hirtelen összeomlott, és az általa hagyott űrbe az új babiloni hatalom nyomult be. Kr. e. 605-ben Babilon megnyerte a döntő karkemisi csatát, elpusztítva Egyiptom, „a törött nádszál" hadseregét. Jeruzsálem Kr. e. 597-ben esett el, s a jelenleg a British Museumban látható Babilóniai Krónika

feljegyzi: „A hetedik évben, Kiszlev havában, (Nabukodonozor) szemlét tartott seregei fölött, és átvonulva a hattik országán ostrom alá vette Júda városát, majd Ádár havában bevette a várost, és fogságba ejtette a királyt. Ezután kinevezte az általa kiszemelt új királyt, elfogadta a város súlyos adóját, és elküldte (őket) Babilonba." Így megkapjuk a szomorú esemény pontos idejét: eszerint a város március 16-án esett el. A Királyok második könyve hozzáteszi, hogy Júda királyát, Joákimot is Babilóniába vitték, „és elhurcolta az egész Jeruzsálemet, összes fejedelmeit és minden vitézeit, tízezer foglyot, az összes mesterembereket és lakatosokat, és az ország erős vitézeit fogságba hurcolta Jeruzsálemből Babilóniába, úgy hogy a föld szegény népén kívül senki sem maradt ott." A Templom aranyedényeit is „darabokra vagdalták" és elvitték.[227]

És ezzel Júda megpróbáltatásai még korántsem értek véget. Sédékiás (Cidkijáhu), a babilóniaiak által kijelölt és nekik hűségesküt tett izraelita uralkodó alatt a város fellázadt, ezért ismét ostrom alá került. 1935-ben J. L. Starkey archeológus kiásta a láchisi kapusházat, és ott feliratos cserépdarabokat talált, amelyeket ma „láchisi levelek ként" tartanak nyilván. A lelet Kr. e. 589-ből való; a jelentéseket, amelyek Jeruzsálem szabadságának utolsó szakaszáról tudósítanak, egy előretolt állásból küldték az egyik láchisi vezérkari tisztnek. Az egyik jelentés „egy prófétára" utal, aki talán maga Jeremiás volt. Egy másik megállapítja, hogy immár csak Jeruzsálem, Láchis és Azekach maradt meg enklávéként az izraeliták kezén. Kr. e. 587-586-ban Jeruzsálem falait lerombolták, és az éhező város megadta magát. Egy elborzasztó jelenetben Cidkijáhu gyermekeit apjuk szeme láttára vágják le, és miután az uralkodó végignézte ezt a szörnyűséget, a babilóniaiak megvakították – ez volt a szokásos büntetése az esküjét megszegő hűbéresnek. A Templomot lerombolták, a falakat a földdel tették egyenlővé, a város nagy házait szétverték, és Milló ősi, még Dávid hódításai előtt épült városa a szakadékba omlott.[228]

Volt azonban egy lényeges különbség Júda babilóniai meghódítása és az Északot szétzúzó asszír erők között. A babilóniaiak korántsem voltak olyan kegyetlenek, mint az asszírok. Nem telepítették be újonnan az országot; nem költöztettek be különös keleti törzseket, hogy az Ígéret földjét pogány szentélyekkel szórják tele. A szegények, az *ám háárec* vezetők nélkül maradtak, de valamelyest ragaszkodhattak a vallásukhoz. Továbbá a Kr. e. 588 körül meghódolt benjáminitákat nem száműzték, és városaikat: Gibeont, Micpát és Bételt érintetlen hagyták. A nemzet azonban így is szétszóródott. A Babilóniába

hurcoltakon kívül diaszpóra létesült Északon is, mert sokan menekültek Szamáriába, vagy az edomiták és a moábiták közé, míg mások, köztük Jeremiás is, Egyiptomba mentek. A próféta igen bátran viselkedett Jeruzsálem végnapjaiban, miközben csökönyösen hirdette, hogy az ellenállás hiábavaló, Nabukodonozor pedig az isteni akarat végrehajtója, akit azért küldött el az Úr, hogy megbüntesse Júdát. Így aztán Jeremiást börtönbe csukták. A város eleste után ott akart maradni, hogy osztozzék a szegények sorsában, de a polgárok egy csoportja magával cipelte. Az egyiptomi határ közelében telepedett le, és aggastyán koráig ostorozta a bűnöket, amelyek az Úr bosszúját kiváltották. Minden hitét a túlélőkbe helyezte, akik „szám szerint kevesen" vannak ugyan, de látni fogják, miként igazolja szavait a történelem. És ezzel az első zsidó hangja a némaságba veszett.[229]

MÁSODIK RÉSZ – A JUDAIZMUS

Ezékiel és a Csontok völgye – Nehémiás második temploma – Ezsdrás, az írnokok és a kánon – A zsidók mint történetírók – Jób, Isten és a theodicaea – Görögök a zsidók ellen – A Makkabeusok feltalálják a vértanúságot – A második államszövetség: a tisztaságtól a korrupcióig – A farizeus judaizmus felemelkedése – Nagy Heródes filantróp zsarnoksága – A Templom a maga félelmetes dicsőségében – Dániel apokaliptikus forradalma – A Messiás eszméje – Jézus: szenvedő szolga vagy lázadó vén? – Pál és a zsidó egyetemesség elorzás a – Antiszemitizmus a pogány ókorban – Josephus és a nagy lázadás – Simon bár Kochbá zord kis királysága – Keresztények a zsidók ellen – Javne és a rabbinikus judaizmus – Tármáiták és ámórák; a Misna és a Talmud – A zsidó erkölcsteológia érési folyamata – A társadalmi felelősség szükségessége – Az erőszak megtagadása – A babilóniai exilarchák – A korai keresztény antiszemitizmus – Az iszlám eretnekség

A Kr. e. 597-ben babiloni száműzetésbe kényszerített elit első csoportjában volt egy Ezékiel nevű tekintélyes és tudós pap. Felesége meghalt a város utolsó ostroma alatt, ő pedig magányos száműzöttként élt és halt meg a Babilon melletti Chebár-csatornánál.[1] Ahogy kétségbeesésben megkeseredve ült a csatorna partján, isteni látomásban volt része: „… és ímé forgószél jött északról, nagy felhő egymást érő villámlással, amely körül fényesség vala, közepéből pedig izzó érc látszott volna ki, tudniillik a villámlás közepéből."[2] Ezt az első látomást egész sorozat intenzív vizuális élmény követte, amelyek a maguk kirobbanó színeivel és kápráztató fényeivel páratlanok a Bibliában, Ezékiel pedig látta és feljegyezte őket, egész szókészletét csatasorba állítva: a színek a topázt, a zafírt, a rubint idézik, a fény villámló és sugárzó, szikrázik, csillog, vakít és éget lángoló melegével. Terjedelmes könyvét zavarossá teszik az álomszerű képi láncolatok és a félelmetes képek, a fenyegetések, átkok és heves kitörések. Egyike ő a Biblia legkiemelkedőbb íróinak, és egyike a legnépszerűbbeknek is, annak idején csakúgy, mint azóta. Ugyanakkor misztériumokba és rejtélyekbe burkolózik, jóformán akarata ellenére. Miért kell nekem mindig rejtvényekben beszélnem, kérdezi.

Mindamellett ennek a különös, szenvedélyes férfinak szilárd és erőteljes mondanivalója volt: a zsidóság üdvének egyetlen forrása a vallási tisztaság. Az államok, a birodalmak, a trónok hosszú távon mit sem számítanak; Isten hatalma majd elveszejti őket. Nem számít más, csak az a teremtmény, akit Isten a saját képmására alkotott: az ember.

Ezékiel elmondja, hogy Isten elvezette őt egy völgybe, amely tele volt csontokkal, és ott megkérdezte tőle: „Embernek fia! Vajon megélednek-é ezek a csontok?” Aztán, a rémült próféta szeme láttára a csontok zörögni és rázkódni kezdenek, és egybeállnak; Isten pedig inakat, húst és bőrt adományoz nekik, majd lelket lehel beléjük, „s megéledének, és állának lábaikra, felette igen nagy sereg”.[3] A keresztények később a holtak feltámadásának képeként értelmezték ezt a félelmetes sereget, Ezékiel és hallgatósága számára azonban Izrael feltámadását jelentette, mégpedig egy olyan Izraelét, amely közelebb állt Istenhez és jobban ragaszkodott hozzá, mint valaha, amelyben minden Isten alkotta férfi és nő egyénileg felelős neki, és mindegyik születésétől fogva köteles törvényeinek egész életén át engedelmeskedni. Ha az első zsidó Jeremiás volt, a judaizmus kialakulásának dinamikus lendületét Ezékiel és az ő látomásai adták meg.

A száműzetés szükségképpen magával hozta a törzsi múlttól való elszakadást. Tíz törzs ekkorra már meg is szűnt. Ezékiel, akárcsak Hósea, Ésaiás és Jeremiás, azt hangoztatta, hogy a zsidókat sújtó csapások a Törvény bűnös megszegésének közvetlen és megkerülhetetlen következményei. Míg azonban a korábbi elbeszélések és próféciák a kollektív bűnösséget hangsúlyozták, és a királyokat és vezetőket tették felelőssé a mindenkire rázúduló isteni haragért, a száműzött zsidók csak önnönmagukat mint egyéneket hibáztathatták. Ezékiel szerint Isten többé nem büntet egy egész népet vezetői bűnéért, sem az akkor élő nemzedéket ősei vétkeiért. Isten mennydörögve ismétli el a régi izraelita mondást: „Az atyák ették meg az egrest, és a fiak foga vásott meg bele”, mint amely már nem érvényes; elavult, és meg kell szabadulni tőle. „Ímé – mondja Ezékielnek Isten –, minden lélek enyém”, és egyénileg felelős Isten előtt: „amely lélek vétkezik, annak kell meghalni”.[4] Az egyes ember eszméje természetesen mindig is jelen volt a mózesi vallásban, mivel a hithez hozzátartozott, hogy Isten minden férfit és nőt a maga képére teremtett. Ésaiás könyve erőteljesen kibontakoztatta ezt az eszmét, Ezékielnél pedig már döntő jelentősége van; ettől kezdve az egyéni felelősség szervesen hozzátartozott a zsidó vallás lényegéhez.

Ennek a lényegi elemnek számos folyománya lett. Kr. e. 734 és 581 között hat jól megkülönböztethető hullámban telepítették ki az izraelitákat, és egyre többen menekültek Egyiptomba, valamint a Közel-Kelet más vidékeire. Ettől az időtől a zsidók többsége az Ígéret földjén kívül élt. A szétszórt, vezető híján maradt zsidóknak nem volt sem államuk, sem a saját kormány által biztosított megtartó ap-

parátusuk, tehát arra kényszerültek, hogy egyéb lehetőségeket keressenek identitásuk megőrzésére. Így fordultak saját írásaikhoz – törvényeikhez és a múltjukról szóló feljegyzésekhez. Ettől az időtől kezdve egyre többet hallunk az írnokokról, írástudókról, akik korábban csak titkárok voltak, mint Báruch is, és azzal foglalkoztak, hogy írásban rögzítsék a nagyok szavait. Most viszont fontos kaszt lett belőlük, akik írásba foglalták az orális hagyományokat, másolták a megrongált Templomból származó értékes tekercseket, rendezték, szerkesztették és tömörítették a zsidó irattárak anyagait. Egy ideig még a papoknál is fontosabbak voltak, mivel ez utóbbiaknak nem volt templomuk, amely dicsőségüket és nélkülözhetetlenségüket kiemelhette volna. A száműzetés elősegítette az írástudók ügybuzgalmát. A zsidókkal Babilonban tisztességesen bántak. A régi város Istár-kapujánál talált táblák felsorolják a foglyoknak kiutalt fejadagokat; a megnevezettek között van „Jáuchin, Jáhud földjének királya" azaz Jehoiakim is. A zsidók közül néhányan kereskedők lettek, és az írnokok írásba foglalták a diaszpóra első sikertörténeteit. Munkájuk anyagi fedezetét csakúgy, mint a zsidóknak hitük melletti kitartását a kereskedésből szerzett vagyon biztosította. Ha az egyes ember felelős azért, hogy engedelmeskedik-e a Törvénynek, akkor ismernie kell azt. A Törvényt tehát nem elég írásba foglalni és másolni, hanem tanítani is kell.

Mindezeknél fogva a száműzetés alatt szoktatták rá az egyszerű zsidókat vallásuk rendszeres gyakorlatára. Szigorúan ragaszkodtak például a körülmetéléshez, amely eltörölhetetlenül megkülönböztette őket a körülöttük élő pogányoktól; a körülmetélés aktusa szertartássá vált, és ekként része lett a zsidó életciklusnak és a zsidó liturgiának. A sábbát fogalma, amelyet megerősítettek a babilóniai csillagászatból levont tanulságok, a zsidó hét fókuszába került, és a száműzetésben kialakult új nevek közül a legnépszerűbb a „Sábbátáj" lett. A zsidó évet most először tagolták módszeresen az előírásos ünnepek: pészáchkor a zsidó nemzet megszületését ünnepelték, sávuótkor a törvények kihirdetését, azaz a zsidó vallás létrejöttét; sátoros ünnepkor (szukkót) a sivatagban való vándorlást, amelynek során a nemzet és a vallás egymásra talált; és ahogy az egyéni felelősség tudata behatolt a lelkekbe, úgy kezdték megülni az újévet (ros hásáná) is, a Teremtés emlékére, valamint az Engesztelés napját (jóm kippúr) az ítéletre való felkészülés jegyében. Ennek az évről évre ismétlődő vallási konstrukciónak a rendszeresítéséhez és intézményesítéséhez ismét csak segítséget nyújtott a babilóniai tudomány és a szakavatott naptárkészítés. A száműzetésben váltak elsőrendűen fontossá a hit azon

szabályai, amelyek a lelki és a testi tisztasággal s az étrenddel foglalkoztak. Valószínűleg ebből a korszakból származik a Mózes ötödik könyvében (Deuteronomium) olvasható parancs: „És ez igék, amelyeket e mai napon parancsolok néked, legyenek a te szívedben. És gyakoroljad ezekben a te fiaidat, és szólj ezekről, mikor a te házadban ülsz, vagy mikor úton jársz, és mikor lefekszel, és mikor felkelsz. És kössed azokat a te kezedre jegyül, és legyenek homlokkötőül a te szemeid között. És írd fel azokat a te házadnak ajtófeleire, és a te kapuidra.[5] A száműzetésben az államuktól megfosztott zsidók nomokráciává váltak: önként vetették alá magukat a Törvény uralmának, amelyet csak a beleegyezés alapján lehetett keresztülvinni. Ilyesmi addig nem fordult elő a történelemben.

A száműzetés rövid volt, amennyiben Júda végső bukását követően csak félszáz évig tartott – e korszak alkotóereje azonban lenyűgöző. Itt a zsidó történelem egy lényeges pontjához érkezünk el. Mint már megjegyeztük, a vallás és Izrael állama között szerves konfliktus feszül. Vallási szempontból a zsidó történelemben négy nagy, a fejlődést meghatározó korszak van: Ábrahám kora, Mózes kora, a száműzetés és közvetlen utókora, valamint a Második Templom lerombolását követő időszak. Az első kettő hozta létre Jahve vallását, a második kettő pedig továbbfejlesztette és -finomította, hogy kialakuljon belőle a judaizmus. Ám a zsidóknak e korszakok egyikében sem volt független államuk, annak ellenére sem, hogy a mózesi korszakban ténylegesen senki sem uralkodott fölöttük.

Ezzel szemben figyelemre méltó az a tény, hogy amikor az izraeliták és később a zsidók megállapodott és virágzó államszervezetben éltek, vallásukat csak a legnagyobb nehézségek árán tarthatták meg a maga romlatlan tisztaságában. Józsué hódításai után hamarosan bekövetkezett a hanyatlás, amely később, Salamon uralma alatt ismét jelentkezett, mégpedig mind az északi, mind a déli királyságban, különösen ha gazdag és hatalmas királyok uralkodtak, és békés idők járták; ugyanez a séma tér vissza később a hasmóneusok, valamint a Nagy Heródes-szerű hatalmasságok idejében. Amikor saját kormányzatuk alatt, jómódban éltek, a zsidók mintha mindig a szomszédos vallásokhoz – a kánaánitákéhoz, a filiszteus-föníciaiakéhoz vagy a görögökéhez – vonzódtak volna; és csak a bajban ragaszkodtak elszántan a maguk alapelveihez, akkor fejlesztették ki a maguk kivételes vallási képzelőerejét, eredetiségét, közérthetőségét és hitbuzgalmát. Ebből következően meglehet, hogy jót tett nekik, ha nem volt saját államuk; minden jel szerint szívesebben engedelmeskedtek a törvénynek

és félték az Istent, ha kormányzásuk lehetőségeit és kísértéseit mások birtokolták. Jeremiás fedezte fel elsőnek, hogy a hatalom hiánya és a jóság valamiképpen karöltve jár, és az idegen uralom kedvezőbb lehet, mint a saját kormányzás; ő már közel jut ahhoz a felfogáshoz, miszerint az állam lényegéből fakadóan rossz.

Ezeknek a gondolatoknak mély gyökereik voltak az izraelita történelemben; eredetük visszavezethető a nazaritákhoz és a rehábitákhoz. Szervesen benn foglaltatnak továbbá magában a jahveizmusban is, amely szerint nem az ember, hanem Isten uralkodik. Bizonyos korokban a Biblia mintha arra utalna, hogy az igazságosság célja nem más, mint a fennálló, ember teremtette rend megdöntése: „Minden völgy fölemelkedjék, minden hegy és halom alászálljon."[6] Sámuel első könyvének 2. fejezetében Sámuel anyja, Hanna Isten nevében diadalmas himnuszt énekel a felforgatásról és az isteni forradalomról: „Felemeli a porból a szegényt, / És a sárból kihozza a szűkölködőt, / Hogy ültesse hatalmasok mellé."[7] Szűz Mária később ugyanezt a témát visszhangozza a Magnificatban. A zsidók voltak az élesztő, amely bomlasztotta a fennálló rendet, ők voltak a társadalmi változás kémiai ágensei – s ha ez így van, hogyan is lehettek volna a rend és a társadalom fenntartói?[8]

Mindezek következtében ettől fogva figyelhetünk fel arra, hogy a zsidók körében kialakult egy, a száműzetés és a diaszpóra létéből fakadó mentalitás. A babilóniai birodalom helyén hamarosan kialakult a Nagy Kürosz által létrehozott szövetség perzsák és médek között, Kürosz pedig a legkevésbé sem óhajtotta továbbra is őrizetben tartani a zsidókat. Sok zsidó azonban, sőt meglehet, hogy a többségük, inkább ott maradt Babilonban, amely ezerötszáz évre jelentős zsidó kulturális központtá vált. Más zsidó közösségek Egyiptomban telepedtek meg, mégpedig nem csupán a határ túloldalán, mint tette Jeremiás, hanem olyan messzire jutottak a Nílus mentén, mint az Elephantiné sziget az első vízesésnél; onnan maradt fenn, más dokumentumok között, egy papirosz, amelyben a zsidó közösség engedélyt kér temploma újjáépítésére.[9] Még a Júdába visszatérők között is voltak hívei a száműzetésnek, akik Jeremiással együtt vallották, hogy a száműzetésnek, mindaddig, amíg a tökéletes tisztaság napja fel nem virrad, igenis vannak erényei. Ezek a sivatag szélén telepedtek meg, és úgy tekintettek magukra, mint akik belső száműzetésben élnek „Damaszkusz földjén", azaz mintegy kitelepítve, Jahve szentélye körül; így várták a boldog időket, amikor egy csillag és egy szent vezető visszaviszi őket Jeruzsá-

lembe. Ezek a száműzetéspártiak a rehábiták utódai és a kumráni szekta előfutárai voltak.[10]

Meglehet, hogy ezt a visszatérést maga a perzsa király, Nagy Kürosz kezdeményezte. A perzsa uralkodó osztály vallása etikus és egyetemleges volt, merőben más, mint a korábbi terjeszkedő hatalmak intoleráns, szűk látókörű nacionalizmusa. Kürosz maga Zoroaszter tanait követte, és hitt egy egyedülvaló, örök, jótét lényben, „aki a szent szellem révén minden dolgok teremtője”.[11] Kürosz uralma alatt a perzsa birodalom olyan vallási politikát fejlesztett ki, amely alapvetően különbözött az asszírokétól vagy a babilóniaiakétól. Készségesen elismerték a nekik alávetett népek vallási hitét, feltéve, hogy ez a hit nem mondott ellent uralmuk elfogadásának. Mi több, a jelek szerint Kürosz vallási kötelességének tekintette, hogy jóvátegye elődei könyörtelen kitelepítési politikáját és templomrombolásait. Az úgynevezett Kürosz-feliraton, amelyet a 19. században találtak meg a babiloni palota romjai között, és amely most a British Museumban látható, ekként fogalmazta meg politikáját: „Én vagyok Kürosz, a világ királya… Marduk, a nagy isten, örömét leli jámbor tetteimben… Összegyűjtöttem egész népüket, és visszavezettem őket lakhelyükre… az isteneket pedig… Marduknak, a nagy úrnak parancsára, nagy öröm közepette visszahelyeztettem szentélyeikbe… Vajha mindazon istenek, akiket visszavezettem városaikba, (naponta imádkoznának) hosszú életemért.[12] Az ekkoriban szerkesztett Deutero-Ésaiás szerint Kürosz visszatelepítési politikáját az Úr rendelte el, és ugyanitt a szöveg Kürószról mint „az Úr felkentjéről” beszél.[13] Ezrának (Ezsdrásnak), az írnoknak a visszatérésről szóló elbeszélésében Kürosz így szól a babilóniai zsidókhoz: „Az Úr, a mennynek istene e föld minden országait nékem adta, és ő parancsolta meg nékem, hogy építsek néki házat Jeruzsálemben, mely Júdában van. Valaki azért tiköztetek az ő népe közül való, legyen vele az ő Istene, és menjen fel Jeruzsálembe, mely Júdában van, és építse az Úrnak, Izráel Istenének házát.”[14]

Kürosz támogatása és utasítása ellenére az első, 538-ban bekövetkezett visszatérés, amelyet a korábbi király, Jehojákim fia, Senázár vezetett, kudarcot vallott, mert a Jeruzsálemben hátrahagyott szegény zsidók, az *ám háárec*-ek, ellenállást tanúsítottak, és egyetértésben a szamaritánusokkal, az edomitákkal és az arabokkal nem hagyták, hogy a telepesek falakat emeljenek. A második kísérletet, amelyre Kr. e. 520-ban Kürosz utódának, Dareiosznak egyértelmű támogatásával került sor, hivatalos minőségben Zerubábel vezette, aki Dávidig vezette vissza származását, és tekintélyét tovább gyarapította, hogy egy-

szersmind Júda perzsa kormányzójává is kinevezték. A Biblia feljegyzi, hogy Zerubábellel 42.360 száműzött tért vissza, köztük nagyszámú pap és írástudó is. Velük vonult be Jeruzsálembe egy újfajta zsidó ortodoxia, amelynek tengelyében egyetlen, központi templom és annak törvényes tisztelete állt. Megérkezésük után azonnal nekikezdtek a Templom építésének. Ahogy a Hággáj (Aggeus) 2:2-ben olvasható, szerényebb stílust alkalmaztak, mint Salamon korában, habár ezúttal is libanoni cédrussal dolgoztak. A szamaritánusoknak és más, eretneknek tekintett zsidóknak tilos volt részt venni a munkában: „Nem veletek együtt kell nékünk házat építeni a mi Istenünknek, hanem mi magunk fogunk építeni az Úrnak."[15] Az, hogy a hazatérő száműzöttek kolóniája nem virult fel, talán éppen e kizárólagossági igénynek tudható be. Kr. e. 458-ban mindenesetre számban tovább erősödtek, mert megérkezett a harmadik hullám, amelyet Ezra (Ezsdrás), a nagy műveltségű és nagy tekintélyű pap és írnok vezetett. Ezra sikertelenül próbálkozott az olyan jogi problémák tisztázásával, amelyek a heterodoxiából, a rokonok közti házasságokból és a vitatott földbirtoklásokból származtak. Végül, Kr. e. 445-ben csatlakozott Ezrához egy újabb népes csoport, amelynek élén egy Nechemjá (Nehémiás) nevű zsidó vezető, egyszersmind tekintélyes perzsa állami tisztviselő állt; őt nevezték ki Júda kormányzójává, azzal a megbízatással, hogy szervezze a területet a perzsa birodalmon belüli független politikai alakulattá.[16]

Ez a negyedik hullám végre stabilizálta a kolóniát, főleg azért, mert Nechemjá, aki egy személyben volt a tettek embere, valamint diplomata és államférfi, dicséretes gyorsasággal építette újjá Jeruzsálem falait, és így biztonságos enklávét hozott létre, ahonnan hatékonyan lehetett irányítani a további betelepülést. Emlékirataiban, a zsidó történetírás e ragyogó példájában elbeszéli, mit s hogyan végzett. Értesülhetünk róla, hogyan tartottak titkos éjszakai szemlét a ledöntött falak fölött; olvashatjuk a dicsőségtáblát, amely felsorolja, kik vettek részt a munkában, s ki mit épített fel; hallunk az arabok, az ammoniták és más népek kétségbeesett próbálkozásairól, hogy a munkálatokat megakadályozzák, arról, hogyan folytatták az építkezést fegyveres őrség felügyelete alatt – „Akik pedig építének, azoknak fegyverök derekokra volt felkötve és így építének"[17] –, a városba való éjszakánkénti visszatérésről („és sem én, sem az én atyámfiai, sem legényeim, sem az őrizők nem vetjük vala le ruháinkat; kiki csak mosódáskor teszi vala le fegyverét") s végül a diadalmas befejezésről; Nechemjá szerint ötvenkét nap alatt végeztek a munkával. Az újjáépí-

tett város kisebb volt, mint Salamoné, amellett szegény is és eleinte gyéren lakott. „A város pedig felette igen széles vala és nagy, s a nép kevés lévén benne, házak nem épültek" – írja Nechemjá. Ekkor azonban egész Júdából sorshúzással kiválasztott családokat telepítettek át Jeruzsálembe. Amikor a 20. században újból betelepültek Palesztinába a zsidó aktivisták, Nechemjá energiája és leleményessége ösztönző hatással volt rájuk. Ám mihelyt Nechemjá befejezte művét, hirtelen nyugalom lesz, és a zsidóságra teljes csend borul.

A Kr. e. 400 és 200 közötti évek a zsidók történelmének elveszett századai. Nem voltak sem nagy események, sem keserves megpróbáltatások, amelyeket fontos lett volna megörökíteni. Meglehet, hogy elégedettek voltak, mint ahogy számos jel mutat rá, hogy a rajtuk uralkodó idegenek közül leginkább a perzsákat kedvelték. Soha nem lázadtak fel ellenük, ellenkezőleg: zsidó zsoldosok segítették a perzsákat az egyiptomi zendülés elfojtásában. A zsidók szabadon gyakorolhatták vallásukat akár otthon, Júdában, akár a perzsa birodalom bármelyik pontján, és nemsokára zsidó települések jelentek meg szerte a hatalmas földterületen; ennek a diaszpórának a visszhangja szólal meg Tóbit (Tóbiás) könyvében, amely valószínűleg Médiában, a Kr. e. 5. században keletkezett. További bizonyíték az a hatszázötven ékírásos üzleti dokumentum, amely Kr. e. 455 és 403 között keletkezett Nippur városában (ennek közelében élt Ezékiel); e szövegekben a nevek nyolc százaléka zsidó.[18] Az Elephantiné szigeti kolóniából két zsidó családi irattár maradt fenn, amelyek fényt derítenek az ottani életre és vallásra.[19] Úgy látszik, a diaszpórában élő zsidók zöme jól boldogult, és híven gyakorolta vallását, azaz az új ortodoxiát: a judaizmust.

A kétszáz elveszett év hallgatásba süppedt ugyan, de korántsem volt improduktív. Ekkor alakult ki az Ótestamentum, többé-kevésbé a ma ismert formájában; az izraelita vallásnak az az új, judaisztikus változata tette szükségessé, amelyet Nechemjá és Ezra alakított ki az újjáépített Jeruzsálemben. Nechemjá könyvének 8. fejezete leírja, hogyan gyűlt össze a város valamennyi polgára a „vizek kapujánál", hogy meghallgassák „Mózes törvényének könyvét". A tömeg vezére Ezra, az írnok volt, aki „egy ezen célra csinált faemelvényen" állt. A lelkeket felkavaró olvasmány hatására új, ünnepélyes szövetség jött létre, amelyet mindenki felvállalt és aláírt: férfiak és nők, fiaik és lányaik, mindazok, akik magukat ortodoxnak vallották „mindenki, akinek értelme és okossága vala".[20]

Röviden szólva az új szövetség, amely a judaizmust hivatalosan és törvényesen szentesítette, nem reveláción vagy prédikáción, hanem egy írott szövegen alapult; ehhez pedig hivatalos, engedélyezett, pontos és ellenőrzött változatra volt szükség – amihez viszont rendszerezésnek, válogatásnak és szerkesztésnek kellett alávetni azt a hatalmas történeti, politikai és vallási irodalmat, amelyet a történelmük már igen korai szakában írástudó zsidók addigra felhalmoztak. A Bírák könyve szerint amikor Gedeon Sukkótban járt, találkozott egy fiatal fiúval, és kifaggatta városáról, a fiú pedig leírta neki valamennyi helyi földtulajdonos, valamint Sukkót véneinek nevét, összesen hetvenhét férfiúét.[21] Valószínű, hogy a legtöbb gazdálkodó értett valamit az olvasáshoz.[22] A városokban ez a képzettség magas színvonalat ért el, és sok volt az írófélé ember, aki írásba foglalta a hallott elbeszéléseket vagy saját kalandjait és élményeit, mind a spirituális, mind a világi jellegűeket. Próféták százai írták vagy íratták le a maguk mondásait, és rengeteg történeti leírás és krónika is készült. Izrael népében nemigen termettek nagyszerű kézművesek, festők vagy építészek, de az írás nemzeti szokásszámba ment, s valóságos rögeszméjükké vált. Valószínűleg már csak mennyiség szerint is ők alkották meg az ókor legnagyobb irodalmát, amelynek az Ótestamentum csak szerény töredéke.

Másfelől a zsidók az irodalomban didaktikus és közösségi célú tevékenységet láttak, tehát távol állt tőlük, hogy egyéni kedvtelésnek fogják fel. A Biblia legtöbb könyvét név szerint ismert szerzők írták, de a zsidók az általuk elfogadott könyveket közösségi jóváhagyással és jelentőséggel ruházták fel. Irodalmuk legbecsesebb darabjai mindig nyilvánosak voltak, s mindig alávetették őket a társadalom ellenőrzésének. *Contra Apionem* című vallási apológiájában Josephus így jellemzi ezt a megközelítést:

> Nálunk nem a saját szabad elhatározástól függ a feljegyzések készítése. (…) Hiszen mindent a próféták írtak meg, akik a legtávolabbi múltat is az isteni sugallatból ismerték, saját koruk eseményeit pedig úgy, ahogy azok történtek. (…) Minálunk nem készült számtalan egymásnak ellentmondó, egymással vitázó könyv. Mindössze 22 kötet [biblion] az, amely az eddig eltelt idő eseményeit jegyzi fel, s amelyeket méltán tekinthetünk hitelesnek.[23]

A „méltán hitelesített" jelző Josephusnál „kanonizált"-at jelentett. A kanon szó ősi eredetű, a sumerok így nevezték a nádat, és a szó innen merítette az „egyenes" jelentést, míg a görögöknél szabályt, határt vagy mércét jelentett. A zsidók voltak az elsők, akik vallási szö-

vegekre alkalmazták a „kánon" szót, amely számukra vitathatatlan tekintélyű isteni kinyilatkoztatást vagy isteni ihletésű profetikus írást jelölt. Ezért a kánonba csak az olyan könyv kerülhetett be, amelynek elismert igazi próféta volt a szerzője.[24] A kánon akkor kezdett kibontakozni, amikor Mózes öt könyve, azaz a Pentateuchus, amelyet később a zsidók Tóra néven ismertek, elnyerte a maga leírt formáját. Legprimitívebb változatában a Pentateuchus valószínűleg Sámuel idejéből való, de számunkra ismert formájában a szöveg öt és talán még több elemből van kompilálva: van egy déli forrása, amelyik Istenre Jahveként utal, és visszanyúl az eredeti mózesi írásokhoz; egy északi forrása, amely szintén igen régi, és Istent Elohimnak nevezi; az V. vagy „elveszett" könyv, amelyet egészében vagy részleteiben a Templomban találtak meg Jósijáhu reformjai idején; és két további különálló törvénykönyv, amelyeket a tudósok Papi Törvénykönyvként, illetve a Szentség Törvénykönyveként ismernek – mindkettő abból a korból származik, amikor Isten tisztelete szertartásosabb lett, és a papi kasztot szigorú fegyelem jellemezte.

A Pentateuchus tehát nem homogén alkotás; ám a német kritikai hagyomány egyes tudósainak állításával ellentétben nem is azoknak a száműzetés utáni papoknak tudatos hamisítása, akik úgy akarták ráerőltetni a népre a maguk önérdekű vallási tételeit, hogy azokat Mózesnek és korának tulajdonították. Nem hagyhatjuk, hogy a szóban forgó szövegekről alkotott nézeteinket eltorzítsák azok az akadémikus előítéletek, amelyeket a hegeli ideológia, az antiklerikalizmus, az antiszemitizmus és a 19. századi szellemi divatok gerjesztettek. Minden belső természetű bizonyíték arra utal, hogy azok, akik a száműzetésből való visszatérés után ezeket az írásokat lejegyezték és összeolvasztották, tehát a kánont megszerkesztették, valamint az írástudók, akik ezeket az írásokat lemásolták, fenntartás nélkül hittek az ősi szövegek isteni ihletettségében, mélységes tisztelettel és a lehető legnagyobb pontossággal foglalták őket írásba, beleértve sok olyan részt is, amelyet nyilvánvalóan meg sem értettek. A Pentateuchus kétszer is ünnepélyesen tolmácsolja magának Istennek a figyelmeztetését, amely óva szöveg megmásításától vagy a hamisításoktól: „Semmit se tegyetek az igéhez, amelyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból."[25]

Minden rendelkezésre álló bizonyíték arra vall, hogy a másolók vagy írnokok – a héber elnevezésük *szófér* – kitűnő szakemberek voltak, akik nagyon komolyan vették kötelességüket. A szó először Debora ősi énekében jelenik meg, és hamarosan már örökletes írnoki testületekről hallunk, amelyeket a Krónika első könyve „tudós embe-

rek háznépeinek" nevez.[26] Legmagasabb rendű kötelességük az volt, hogy megőrizzék a kánont a maga megszentelt teljességében. Először a mózesi szövegek kerültek sorra, amelyeket a könnyebb kezelhetőség kedvéért öt külön tekercsre jegyeztek fel: innen származik a nevük is (bár maga a Pentateuchus szó és a könyvek közismert elnevezése: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri és Deuteronomium görög). Ezekhez csatlakozott a bibliai könyvek második csoportja, a Próféták, héberül *Nevi im,* amely ismét két csoportra oszlik: a „korábbi" és a „későbbi prófétákra". Az első a főként narratív és történeti jellegű művekből áll – Józsué, a Bírák, Sámuel és a Királyok könyvéből, az utóbbi pedig a profetikus szónokok írásaiból, amelyek ismét csak két részre tagolódnak: a három nagyobb prófétára (a jelző az írások terjedelmére s nem jelentőségére utal) Ésaiásra, Jeremiásra és Ezékielre – és a tizenkét kisebbre: Hóseára, Jóelre, Ámoszra, Abdiásra, Jónásra, Mikeásra, Náhumra, Habakukra, Sofóniásra, Aggeusra, Zakariásra és Malakiásra. Ezután következtek a harmadik csoportba sorolt munkák, a *Ketuvim* vagy „írások", amelyeket gyakran hagiográphiáknak is neveznek; ez a csoport a Zsoltárokból, a Példabeszédekből, Jób könyvéből, az Énekek énekéből, Ruth könyvéből, Jeremiás siralmaiból, a Prédikátor könyvéből, Eszter, Dániel, Ezra és Nechemjá könyvéből, valamint a Krónika r. és II. könyvéből áll.

Ez a hármas tagolás nem annyira tudatos osztályozást tükröz, inkább a történeti fejlődésnek felel meg. Amilyen mértékben a nyilvános felolvasás része lett a zsidó istentiszteletnek, úgy járultak további szövegek a felolvasott anyaghoz, és az írnokok ezeket is lemásolták. A Pentateuchus vagy Tóra már Kr. e. 622-ben bekerült a kanonizált szövegek közé. Apránként csatlakoztak hozzá a további könyvek, mígnem körülbelül Kr. e. 300-ra a folyamat kiteljesedett és lezárult, habár a kánon összeállításának kritériumait egyedül a Tóra esetében ismerjük; mindenesetre a jelek szerint szerepet játszott a közízlés csakúgy, mint a papok és a tudósok megítélése. A Megillaként ismert öt tekercset a nagy ünnepekkor olvasták fel a nyilvánosság előtt, a Salamonnak tulajdonított Énekek énekét pészachkor, Ruth könyvét sávuótkor, a Prédikátor könyvét a sátoros ünnepen, Eszter könyvét púrimkor és Jeremiás siralmait Jeruzsálem pusztulásának ünnepén (Tisa beáv) – ezek a szövegek tehát népszerűek lettek, és ezért foglalták bele őket a kánonba. Az Énekek éneke, eltekintve attól, hogy egy nagy királyhoz kötődik, nyilvánvalóan szerelmi költemények antológiája, ennélfogva a kánonba való beillesztés ének nincsenek szerves okai. A rabbinikus hagyomány szerint a kora keresztény időszakban lezajlott jamniai

vagy javuei tanácskozáson, amikor a kánont végérvényesen meghatározták, rabbi Ákívá így szólt: „Mert az egész világon nincs semmi, ami felérne a nappal, amelyen Izrael megkapta az Énekek énekét, mert minden írás szent, de az Énekek éneke a szentek szentje." Figyelmeztetésül azonban hozzátette: „Annak, aki a szórakoztatás kedvéért profán énekként adja elő, nem lesz helye az elkövetkező világban."[27]

Valamely irodalmi mű fennmaradásának egyetlen biztos módja az volt, ha helyet kapott a kánonban, mert az ókorban – hacsak nem másolták le újra meg újra – a kéziratok egy nemzedék életén belül többnyire nyomtalanul eltűntek. Így hát vagy ezer éven át az írnoki családok gondoskodtak a bibliai szövegek megmaradásáról, majd ezeket követték a *mászoréták* vagy írástudók családjai, amelyek a bibliai szövegek írásmódjának, helyesírásának és pontozásának voltak a szakértői. Ők készítették el a Biblia hivatalos, kanonizált változatát, amely mászóretikus szövegként ismert.

Tudni kell azonban, hogy nem csak egy kánon volt, és ezért az ősi szövegnek is több változata van. A szamaritánusok, akik a Kr. e. első évezredben váltak el Júdától, csak az öt mózesi könyvet őrizték meg, s mivel a későbbi írások kanonizálásában nem vehettek részt, azokat nem is ismerték el. Ott van aztán a Septuaginta, az Ótestamentum görög változata, amelyet az alexandriai zsidó diaszpóra tagjai állítottak össze a hellenisztikus időszakban. Ez magában foglalta a héber Biblia valamennyi könyvét, de más csoportosításban, továbbá tartalmazta az apokrifák és pszeudepigráphiák egyes könyveit, mint az Ezsdrás I. könyve, az úgynevezett Salamon bölcsessége, Ben Szirá vagy Ecclesiasticus bölcsessége, továbbá Judit, Tóbit, Báruch és a Makkabeusok könyvei – csupa olyan szöveg, amelyet a jeruzsálemi zsidók tisztátalannak vagy veszélyesnek tartottak, és ezért elvetettek. Végül az említett változatokhoz járulnak napjainkban a Holt-tenger melletti barlangokban fellelt tekercsek, amelyeket a kumráni szekta másolt le és őrzött meg.

A holt-tengeri tekercsek a maguk egészében azt tanúsítják, hogy a számos tévedés és variáció ellenére milyen pontosan másolták a Bibliát évszázadokon át. A szamaritánusok kijelentették, hogy az ő szövegük Áron dédunokájáig, Abisuáig vezethető vissza. Ez a szöveg nyilvánvalóan nagyon is ősi és általában feltűnően rontatlan, habár bizonyos pontokon a zsidó hagyományokkal ellentétes szamaritánus hagyományokat tükrözi. Körülbelül hatezer esetben tér el a Pentateuchus mászóretikus szövegétől, ezek közül körülbelül ezerkilenc-

száz esetben megegyezik a Septuaginta változatával. De akadnak variációk a mászóretikus szövegekben is. A legkorábbi fennmaradt szövegek közül a kairói karaita zsinagóga birtokában van egy, a próféták szövegeit tartalmazó kódex, azaz bekötött könyv, amelyet Kr. u. 895-ben másolt le ben Áser, az egyik leghíresebb mászóréta család feje. A teljes Áser-féle szöveget, amelyen a család öt nemzedéke dolgozott, és amely most Szentpéterváron található, 1010 körül másolta le egy Smuél ben Jákov nevű mászóréta. Egy másik híres mászóréta szöveg, amelyet a ben Náftáli család másolt le, egy 1105-ben készült másolatban maradt ránk; a szöveget, amely Reuchlin-kódexként ismert, jelenleg Karlsruhéban őrzik. A legkorábbi fennmaradt keresztény változat, a Kr. u. 4. századból való Codex Vaticanus a Vatikánban található, míg a csonka 4. századi Codex Sinaiticus és az 5. századi Codex Alexandrinus a British Museumba került. Létezik egy szíriai változat is, amely egy Kr. u. 464-ben keletkezett kéziratban található. Mind közül a legrégebbi bibliai kéziratok azonban 1947-48-ban a holt-tengeri tekercsek között kerültek elő. E tekercsek a kánon mind a huszonnégy könyvéből tartalmaznak héber nyelvű töredékeket, leszámítva Eszter könyvét és Ésaiás teljes szövegét; megtalálhatók azonban bennük a Septuaginta egyes töredékei.[28] Nagyon is lehetséges, hogy a jövőben még további korai szövegeket fedeznek majd fel mind a júdeai sivatagban, mind Egyiptomban, és bizonyosak lehetünk benne, hogy a tökéletes szövegek után az idők végeztéig kutatni fognak.

Nincs olyan irodalmi mű, amely a hiteles szöveg kutatása során mind az exegézis, mind a hermeneutika, mind a kommentárok szempontjából csak hozzávetőlegesen is annyi figyelemben részesült volna, mint a Biblia – és ez az érdeklődés korántsem aránytalan, hiszen minden könyvek közül ennek volt a legnagyobb hatása. A zsidóknak mint ókori szerzőknek két egyedülálló jellemvonásuk van. Ők voltak az elsők, akik következetes, lényegre törő és értelmező történetírással foglalkoztak. Többen rámutattak ugyan, hogy a történetírást egy másik, ugyancsak történeti szemléletű néptől, a hettitáktól vették át, de nyilvánvaló, hogy már a legkorábbi időktől valósággal megigézte őket a saját múltjuk. Tudták, hogy különleges nép az övék, amely nem egyszerűen kifejlődött valamilyen homályba süllyedt múltból, hanem isteni cselekvések sajátos sorozata hívta életre, bizonyos meghatározott célok érdekében; ők pedig egész közösségük feladatának tekintették, hogy ezeket az isteni cselekvéseket meghatározzák, feljegyezzék, kommentálják és értelmezzék. Nincs még egy nép, kivált az ilyen távoli múltban, amelyet ilyen erős kényszer sarkallt volna saját eredeté-

nek kutatására. A Biblia szüntelenül kínálja e fürkésző történeti szellemiség példáit: mondjuk azt, hogy miért volt kőrakás Ai városának kapuja előtt, vagy mi a jelentése a tizenkét gilgáli kőnek.[29] Ez az etiológiai szenvedély, a magyarázatoknak ez az örökös keresése szélesedett általános szokássá, amelynek értelmében a jelent és a jövőt a múlt kategóriáiban szemlélték. A zsidók mindent meg akartak tudni önmagukról és a sorsukról. Meg akarták ismerni az Istent, s az ő szándékait és kívánságait. Mivel teológiájukban Isten volt minden történés egyedüli oka – ahogy Ámosz fogalmazta: „Vajjon lehet-é baj a városban, amit nem az Úr szerezne?” –, és ezzel egyszersmind a történelem alakítója, ők pedig Isten hatalmas drámáinak kiválasztott színészei, a történelmi események feljegyzése és tanulmányozása volt számukra a kulcs mind az Isten, mind az ember megértéséhez.

Ennélfogva a zsidók mindenek fölött történetírók voltak, a Biblia pedig elejétől végéig történelmi mű. A zsidók félezer évvel a görögök előtt fejlesztették ki azt a képességüket, hogy tömör és drámai történeti narratívát alkossanak, és mivel történeti feljegyzéseiket szüntelen gyarapították, olyan mély érzék fejlődött ki bennük a történelmi perspektívák iránt, amilyennel a görögök soha nem büszkélkedhettek. Ami a jellemábrázolást illeti, a bibliai történészek e téren is olyan érzékenységről és ábrázolókészségről tettek bizonyságot, amelyet még a legjobb görög és római történészek sem értek utol. Thuküdidész nem kelhet versenyre Dávid király mesteri ábrázolásával, amely nyilvánvalóan egy, a király udvarában élő szemtanú műve. A Biblia bővelkedik éles metszésű jellemportrékban, s gyakran fordul elő, hogy mellékszereplőket egyetlen kifejezés avat emlékezetessé. Ugyanakkor azonban a szereplők kiemelése soha nem borít árnyékot a nagy emberi-isteni dráma folyamatos fejlődésére-alakulására. A zsidók, jó történészhez illően, ügyeltek az életrajz és az elbeszélés közti egyensúlyra. A legtöbb bibliai könyvnek történelmi struktúrája van, amely beilleszthető abba a szélesebb struktúrába, amelynek ezt a címet adhatnánk: „Isten története az emberhez való viszonyának tükrében”; de még a világos történelemírói szándék híján lévő könyvek is, beleértve az olyan költői alkotásokat, mint a Zsoltárok, folyamatosan tartalmaznak történelmi utalásokat, olyannyira, hogy a háttérből szüntelenül érzékeljük a sors mozgását, amely könyörtelen céltudatossággal halad a teremtéstől „az idők végezete” felé.

Az ősi zsidó történetírás egyszerre intenzíven isteni és intenzíven humanista fogantatású. A történelem eszerint Isten alkotása, Istené, aki vagy önállóan, vagy az emberen keresztül működik. A zsidó-

kat nem érdekelték a személytelen erők, és nem is hittek ilyenekben. A teremtés fizikája az ókor minden más írástudó fajánál kevésbé foglalkoztatta őket. Hátat fordítottak a természetnek, és megnyilvánulásaival csak annyiban törődtek, amennyiben azok tükrözték az isteni-emberi drámát. Az elképzelés, miszerint a történelmet hatalmas földrajzi vagy gazdasági erők determinálják, számukra merőben idegen volt. A Bibliában sok a természeti leírás, némelyik szépsége valóban bámulatos, de ez csak díszlete a történelmi színjátéknak, puszta háttérvászon a szereplők mögött. A Biblia azért vibrál az életszerűségtől, mert elejétől végig eleven alakokról szól; és mivel Istent, ha él is, nem lehet leírni, sőt elképzelni sem, a figyelem szüntelenül a férfiakra és a nőkre összpontosul.

Innen ered az ókori zsidó irodalom második páratlan jellemzője: az emberi személyiségnek a maga teljes gazdagságában és bonyolultságában való verbális bemutatása. A zsidók voltak az első olyan népközösség, amely szavakat talált a legmélyebb emberi érzelmek kifejezésére. Különösen vonatkozik ez a testi vagy lelki szenvedés táplálta érzelmekre, a szorongásra, a spirituális vigasztalanságra és kétségbeesésre, valamint azokra az érzelmekre, amelyeket az emberi találékonyság e bajok orvoslására fordított: a reményre, az elszántságra, az isteni segítségben való bizakodásra, az ártatlanság vagy méltányosság tudatos felismerésére, a töredelemre, a bánatra és az alázatosságra. Ebbe a kategóriába sorolható a kanonizált Zsoltárok könyvébe tartozó százötven rövid költemény vagy zsoltár közül mintegy negyvennégy.[30] Vannak köztük remekművek, amelyek mindenütt, minden korban visszhangra lelnek az emberi szívekben: a segítségért kiáltó 22. zsoltár, a 23. a maga egyszerű bizodalmával, a 39., mint a bizonytalanság és szorongás sűrítménye, az irgalomért esdő 51., a 91., mint a magabiztosság és elégedettség nagyszabású költeménye, a 90., a 103. és a 104., amelyek a Teremtő hatalmát és fenségét, valamint az Isten és ember közötti köteléket magasztalják, továbbá a 130., a 137. és a 139., amelyek az emberi nyomorúság mélységeibe ásnak le, és a remény üzenetét tolmácsolják.

A zsidó lélekábrázolás nem csupán ezekben a szenvedélyes költeményekben fejeződött ki, hanem lecsapódott a tömegesen fellelhető népszerű filozófiai írásokban is, amelyek egy része a kánonba is bekerült. Ezekben a zsidók nem alkottak olyan különlegeset, mivel közmondásokat és bölcs mondásokat a harmadik évezredtől kezdve az ókori Közel-Keleten is feljegyeztek, különösen Mezopotámiában és Egyiptomban, és e bölcsességirodalom egyes alkotásai nemzetközi

hírnévre tettek szert. A zsidók bizonyosan ismerték az *Amenope bölcsessége* című klasszikus egyiptomi művet, mivel a Példabeszédek könyvében közvetlenül átvették egyes részleteit.[31] Mindazonáltal a zsidók bölcsességgel foglalkozó szövegei általában magasabb színvonalon állnak, mint elődeik és modelljeik, mivel az emberi természet mélyebb megfigyelésén alapulnak, és etikai szempontból is következetesebbek. A Prédikátor könyve, amelyet a Kohelet vagy „összehívó" írt, ragyogó, az ókori világban páratlan munka. Hűvös, szkeptikus, időnként cinizmusba hajló hangneme, amely oly erős ellentétben áll a zsoltárok szenvedélyes komolyságával, jól tükrözi a zsidó irodalom kivételesen széles skáláját, amellyel csak a görögök kelhettek versenyre.

Ám még a görögök sem alkottak olyan nehezen kategorizálható dokumentumot, mint amilyen a maga titokzatosságában és megrendítő voltában egyedülálló Jób könyve. Ez a nagyszabású theodicaeai és a gonosz problematikájával foglalkozó esszé több mint kétezer éven át nyűgözte le és hozta zavarba mind a tudósokat, mind az egyszerű embereket. Carlyle szerint „az egyik legnagyszerűbb alkotás, amelyet valaha írásba foglaltak", és valamennyi bibliai könyv közül a leginkább hatott más írókra; ám senki sem tudja, honnan ered, és mikor írták le. Több mint száz olyan szó áll benne, amely sehol máshol nem fordul elő, és minden bizonnyal leküzdhetetlen nehézségeket okozott az egykori fordítóknak és írástudóknak. Egyes tudósok szerint edomi eredetű – csakhogy az edomiták nyelvéről nagyon keveset tudunk. Mások a Damaszkusz melletti Harant jelölték meg a könyv keletkezési helyeként, és vannak bizonyos szerény párhuzamai a babilóniai irodalomban is. Theodorosz (Mopszvesztiai) keresztény tudós már a Kr. u. 4. században azt bizonygatta, hogy a Jób könyvének eredete a görög drámára nyúlik vissza, ismét mások szerint arabból fordították héberre. Paradox módon éppen az eredetre vonatkozó tételek és hatások változatossága tanúskodik a mű egyetemes jellegéről. Elvégre Jób az alapvető kérdést teszi fel, azt, amely minden emberben és különösen az erősen vallásosakban felmerül: miért művel velünk az Isten annyi szörnyűséget? A Jób könyve egyaránt szólt az ókorhoz és szól a jelenkorhoz, kiváltképpen pedig a választott és hányatott sorsú néphez, a zsidókhoz – és mindenekelőtt a holokausztról van mondanivalója.[32]

Jób könyve a zsidó irodalom különleges remeke. Nincs a Bibliában olyan mű – az egy Ésaiás könyvét leszámítva –, amely mindvégig a hatalmas erejű ékesszólásnak ezen a szintjén állna; ez illik a témához, vagyis az isteni igazságosság kérdéséhez. Mint erkölcsteoló-

giai mű, a könyv csődöt mond, mert szerzőjét, akárcsak a többi embert, zavarba ejti a theodicaea; ugyanakkor azonban ki is szélesíti a problémát, és kérdéseket tesz fel a világegyetemmel és annak kívánatos szemléletével kapcsolatban. Jób könyve tele van költői formába öltöztetett természettörténettel, és lenyűgöző katalógust állít fel bizonyos szerves, kozmikus és meteorológiai jelenségekről. A 28. fejezetben például az ókori bányászat különleges leírásával találkozhatunk, s e kép révén fogalmat alkothatunk az emberi faj szinte korlátlan tudományos és technológiai lehetőségeiről, amit aztán a könyv ellentétbe állít az ember javíthatatlanul gyenge erkölcsi potenciáljával. A könyv szerzője szerint a teremtésben két rend van: a fizikai és az erkölcsi. De nem elég, ha megértjük és irányítjuk a világ fizikai rendjét: az embernek el kell fogadnia az erkölcsi rendet is, és tartania kell magát hozzá. Ahhoz, hogy erre képes legyen, el kell sajátítania a bölcsesség titkát, és ez a tudás alapvetően különbözik például a bányászat technológiájának ismeretétől. Jób homályosan felismeri: az ember nem azáltal lesz bölccsé, ha megkísérli ésszel felérni, milyen érvek és indítékok vezérlik Istent, amikor fájdalmat okoz; az egyedüli út a bölcsességhez az engedelmesség, mint az erkölcsi rend igazi fundamentuma: „Az embernek pedig mondá: Imé az Úrnak félelme: az a bölcsesség, és az értelem: a gonosztól való eltávozás."

Ugyanezt a gondolatot hangsúlyozza Ben Szirá is, a bölcsességről szóló költeménye, az Ecclesiasticus 24. fejezetében, amikor azt mondja: a bukás után Isten új tervet alkotott, és titkának Izraelben adott lakhelyet.[33] A zsidók hivatása, hogy a bölcsességhez az Istennek való engedelmességen át jussanak el, és példájukkal ugyanerre buzdítsák az emberiséget; meg kell dönteniük a fennálló, fizikai, világi rendet, és helyébe az erkölcsi rendet kell állítaniuk. Ezt a mondanivalót visszhangozza nagy erővel, bár paradox módon Szent Pál, az eretnek zsidó, amikor a Korinthusbeliekhez írott első levelének drámai hatású nyitó fejezetében az Urat idézi: „Elvesztem a bölcseknek bölcsességét és az értelmeseknek értelmét elvetem", majd hozzáteszi: „Mert az Isten bolondsága bölcsebb az embereknél, és az Isten erőtelensége erősebb az embereknél. (…) Hanem a világ bolondjait választotta ki magának az Isten, hogy megszégyenítse a bölcseket; és a világ erőtleneit választotta ki magának az Isten, hogy megszégyenítse az erőseket."[34] Ezért Jób könyvének homálya és tanácstalansága valójában újabb kinyilvánítása a zsidók Istentől kapott szerepének: az ő dolguk, hogy megdöntsék a fennálló rendet és a dolgok világi szemléletét.

A Jób könyve tehát része a zsidó filozófia fő áramlatának, és ez az áramlat immár áradattá duzzadt. A judaizmus átalakulása „a Könyv első vallásává" kétszáz évet vett igénybe. Kr. e. 400-ig a kánonra való egyetlen utalással sem találkozhatunk; Kr. e. 200-ra pedig már ki is alakult, ha nem is a maga teljes és végérvényes formájában – de a kiteljesedés folyamata már megkezdődött, és gyorsan haladt. Ez a folyamat több következménnyel járt. Először is a kánon kidolgozói nem pártfogolták a további bővítéseket; a próféciák csakúgy, mint maguk a próféták kegyvesztettek lettek. A Makkabeusok első könyvében utalás található „a napra, amelytől fogva több próféta már nem jelent meg."[35] Azokat, akik prófétálni szerettek volna, elhallgattatták mint álprófétákat. Amikor Simon Makkabeust vezérré választották, hivatali idejét nem határozták meg pontosan: addig tartson, „amíg egy igazi próféta meg nem jelenik". Zakariás könyvében egész tiráda található a próféták ellen: „És úgy lesz, ha prófétálni fog még valaki, azt mondják annak az ő apja és anyja, az ő szülői: Ne élj, mert hazugságot szóltál az Úr nevében!" A próféták „a bűn és tisztátalanság" képviselői.[36] Ben Szirá, a zsidó filozófus valamivel 200 után azzal kérkedett: „Ismét ontom majd a tant, mint próféciát, és eljövendő nemzedékekre hagyományozom."[37] A zsidók azonban nem vették be a kánonba, mint ahogy kizárták a valamivel később (Kr. e. 168-165 körül) alkotó Dániel könyvének egyes részeit. Nem kedvezett a kanonizálás folyamata a történetírásnak sem. Nem irtotta ki ugyan teljesen a történetírás zsidó szenvedélyét, sőt még hatalmas erejű fellángolásokra is sor került például a Makkabeusok könyveiben vagy Josephus életművében. A nagy dinamizmus azonban lelassult, és mire a kánont a korai keresztény korszakban szentesítették, a zsidó történetírás, az ókor egyik legdicsőbb teljesítménye, másfél évezredre megszűnt létezni.

Míg azonban a kanonizálás egyik következményeként lefékeződött a zsidó szent irodalom alkotói lendülete, egy másik következmény hatalmas arányokban növelte az elfogadott szövegek ismeretét és a zsidó népességre gyakorolt hatásukat. Az elismert, rengeteget másolt és széles körben terjesztett könyveket immár módszeresen tanították is. A zsidók fokozatosan tanult néppé fejlődtek, mint ahogy ezt a népek papjaiként betöltendő isteni szerepük meg is követelte. Megjelent egy, a vallás történetében merőben új és forradalminak nevezhető intézmény: a zsinagóga – a templomnak, a kápolnának és a mecsetnek ez a prototípus a –, ahol a Bibliát módszeresen olvasták és tanították. Ilyen helyek talán már a száműzetés előtt is léteztek, Jósijáhu (Józsiás) reformjának eredményeként, és a száműzetés évei

alatt, amikor a zsidó elitnek nem volt temploma, bizonyára tovább is fejlődtek; a visszatéréskor azonban, amikor minden vallási tevékenységet szigorúan a jeruzsálemi Templomban összpontosítottak, és a vidéki templomok és kultikus helyek végül elsorvadtak, helyükbe léptek a zsinagógák, hogy terjesszék a templomi ortodoxiát, amelyet a kanonizált Biblia magába foglalt.[38]

Mindennek volt egy további fontos következménye is. Amikor a szent irodalmat kánonba sűrítették, a kánont pedig egy központi fókuszból módszeresen oktatták, a judaizmus jóval homogénebbé vált – ez a homogeneitás pedig hangsúlyozottan puritán és fundamentalista jellegű volt. A zsidók történetében többnyire a rigoristák kerekednek fölül. A birodalmak támadásait nem a kompromisszumokra kész Izrael, hanem a rigorózus Júda élte túl; és száműzetésből hazatérő rigorista babiloni közösség kényszerítette rá akaratát a többi zsidóra, sokakat kizárva, sokakat alkalmazkodásra bírva. A kánon és a zsinagóga ennek a kérlelhetetlenségnek lettek az eszközei, és erre a szellemiségre még sok győzelem várt. A folyamatot, amely a zsidók történelmében újra és újra megismétlődik, kétfelől lehet szemlélni: felfogható úgy, mintha a megtisztult judaizmus gyöngyszemként bontakozna ki a világ és a világiasság rothadt osztrigájából; és felfogható a szélsőségesek győzelmeként is, akik rákényszerítik a többiekre a kizárólagosságot és a fanatizmust.

Ám akárhonnan szemléljük is, annyi bizonyos, hogy a judaizmusnak ez a rigorista irányultsága egyre több probléma elé állította mind magukat a zsidókat, mind szomszédaikat. A perzsák jóindulatú uralma alatt, melyet a zsidó szövegek nem győztek dicsérni, a zsidók összeszedték magukat, és közösségeik felvirágoztak. Ezra szerint a száműzetésből 42.360 zsidó tért vissza, továbbá 7.337 férfi és női szolga, valamint 200 „éneklő férfi és nő”. Az újraalapított Júda összlakossága nem lehetett több 70.000 személynél – és mégis, a Kr. e. 3. századra csak Jeruzsálem lakossága 120.000 főt tett ki.[39] A zsidók, már csak erős vallási érzékük és törvény tiszteletük miatt is, fegyelmezettek és szorgalmasak voltak. Hamarosan továbbterjeszkedtek a Júdával határos területekre, különösen Galileában, Transzjordániában és a tengerparton. A diaszpóra folyamatosan bővült. A zsidók új híveket szereztek vallásuknak, és mindinkább térítő erőként jelentek meg. Mindamellett továbbra is kis nép voltak a nagy birodalmak korában, megalkuvást nem ismerő vallási és kulturális egység a világ nagy zúzómalmában.

A gondok Kr. e. 332-től kezdve jelentkeztek, amikor is Nagy Sándor úgy roppantotta szét a perzsa birodalmat, mint egy rothadt tojást. Ez volt az első, Ázsia ellen intézett európai invázió. A Kr. e. harmadik évezredben és a második évezred nagy részében nem létezett ilyen hasadás a két kontinens között: a tenger inkább összekötő erőként működött a nagyrészt közös nemzetközi kultúrában. Ezután következett azonban a Kr. e. 12. és ll. század barbár anarchiája és a sötétség hosszan tartó korszaka. Amikor a világ megtalálta a kibontakozást a vaskori civilizáció formájában, már megjelent a Kelet és a Nyugat közötti megoszlás, és a nyugati oldalon feltűnt minden idők egyik leghatalmasabb kulturális ereje: a *polisz*, a görög városállam civilizációja.

A görögök, akik folyamatos túlnépesedéssel küzdöttek, megteremtették a mindenhová elágazó tengeri kereskedelmet, és a Földközi-tenger egész partvidékén kolóniákat alapítottak. Nagy Sándor idején benyomultak Ázsiába és Afrikába is, Sándor utódai pedig ebből a birodalomból terjedelmes királyságokat hasítottak ki: Ptolemaiosz Egyiptomban, Szeleukosz Szíriában és Mezopotámiában, majd később Attalosz Anatóliában. Kr. e. 332-től 200-ig a zsidók fölött a Ptolemaidák, utána a Szeleukidák uralkodtak. A zsidók között az új uralkodók nagy tiszteletet és rettegést keltettek. A görögöknek rendelkezésükre állt a phalanx félelmetes és akkoriban legyőzhetetlen fegyvere. Egyre hatalmasabb háborús gépezeteket, lenyűgöző méretű ostromgépeket és hadihajókat, bevehetetlen erődöket építettek. Dánielnél láthatjuk, milyen képet alkottak maguknak a zsidók a görög militarizmusról: „…és imé, negyedik állat, rettenetes és iszonyú és rendkívül erős; nagy vasfogai valának, falt és zúzott és a maradékot lábaival összetaposta."[40] A zsidók, akik ugyanúgy elszegődtek a görögökhöz zsoldosnak, mint korábban a perzsákhoz, mindent tudtak a görög militarizmusról. A görög katonai kiképzés a gümnaszionban, a *polisz* e legfőbb oktatási intézményében kezdődött; ám nem ez volt a gümnaszion egyetlen funkciója. Legfőbb célja az volt, hogy terjessze és gyarapítsa a görög kultúrát, mint ahogy erre törekedett a többi intézmény is, amellyel minden polisz rendelkezett: a stadion, a színház, az odeion, a lükeion, az agora. A görögök nagyszerű építészek voltak, emellett szobrászok, költők, muzsikusok, drámaírók, filozófusok és szónokok. Csodálatos előadásokat rendeztek, és ezen túlmenően kiváló kereskedőknek is bizonyultak. Ahol megjelentek, virágzásnak indult a gazdaság, és nőtt az életszínvonal. A Prédikátor felpanaszolja a jómód utáni hajszát, amely a görög uralommal együtt járt. Mi haszon

származott valaha is a hatalmas vagyonok felhalmozásából, kérdezi.[41] A legtöbben azonban úgy vélték, nagyon is sok jó származnék belőle, feltéve, hogy a vagyon az övék. A Közel-Kelet kevésbé kifinomult társadalmainak nagyon is tetszett a görög gazdaság és a görög kultúra, olyasformán, ahogy a 19. századi Ázsia és Afrika is ellenállhatatlannak találta a nyugati fejlődést.

A görög telepesek tehát elárasztották Nyugat-Ázsiát, mindenütt felépítették a maguk városait, és azok a helybéliek, akik osztozni akartak gazdagságukban és követni akarták életmódjukat, csatlakoztak hozzájuk. Szíriában és Palesztinában különösen erős volt a görög betelepülés, és az eredeti lakosság gyorsan hellenizálódott. A görög uralkodók a polisz jellegű városoknak, például Türosznak, Szidónnak, Gázának, Sztratón Tornyának, Büblosznak és Tripolinak bőkezűen osztogatták a szabadságjogokat és kiváltságokat, ezek pedig az ország területén bolygóvárosokat létesítettek; ilyen épült Sichem mellett, délen, Marisszánál, mások Philadelphiánál (Amman) és a Jordánon túli Gamalban jöttek létre. A zsidó Szamáriát és Júdát, amelyek falusias és elmaradott hegyvidéki régióknak minősültek, hamarosan gyűrűbe fogták az ilyen, görögök és félgörögök lakta városok. A görög érdekszférában számos efféle fura „templom-állam” volt található, megannyi őskori túlélő, testet öltött anakronizmus, amelyet hamarosan elsöpört a hellén eszmék és intézmények ellenállhatatlan, modern áramlata.

Hogyan reagáltak a zsidók erre a kulturális invázióra, amely egyszerre jelentett alkalmat, kísértést és fenyegetést? Nos, a válasz: különböző módokon reagáltak. Bár a rigorista irányzat a száműzetés előtt, alatt és után egyaránt diadalmaskodott, és a kánon oktatása révén biztosította a maga továbbélését, volt egy, már említett, ellentétes hatású erő is, amely az egyéni lelkiismeret növekvő szerepét emelte ki. Ez a spirituális individualizmus nézeteltérésekhez vezetett, és erősítette azt a szektarianizmust, amely a judaizmusban latensen mindig, olykor pedig tevőlegesen is jelen volt. Az egyik végleten a görögök érkezésének hatására még több fundamentalista vonult ki a sivatagba, hogy csatlakozzon a rehabita és nazarita hagyományokat ébren tartó abszolutista csoportokhoz, amelyek Jeruzsálemet máris jóvátehetetlenül romlottnak tartották. A kumráni közösségben talált legkorábbi szövegek körülbelül Kr. e. 250-től kezdve keletkeztek, amikor Júda körül először kezdett szorulni a görög városok alkotta hurok. Az elképzelés az volt, hogy ki kell vonulni a vadon pusztaságba, fel töltekezni az ősi mózesi lelkesedéssel, és utána újult erővel visszatérni a város-

okba. Egyesek, így az esszénusok, úgy gondolták, hogy mindez békésen, egyedül a szó hatalma által is végbemehet, és a sivatag szélén elterülő falvakban prédikáltak: Keresztelő János később ezt a hagyományt követte. Mások, mint a kumráni közösség is, a kardba vetették hitüket: egy jelképes értelmű tizenkét törzsből álló struktúrában háborúra szervezkedtek, és az volt a tervük, hogy ha majd egy jel véget vet sivatagi korszakuknak, a Józsuééhoz hasonló rohamot intéznek a városi területek ellen, hasonlatosan egy mai gerillamozgalomhoz.[42]

A másik végleten sok zsidó, akik között igen jámborak is akadtak, irtózott az izolacionizmustól és az általa gerjesztett fanatizmustól. Ezek még a kánont is gyarapították, mégpedig Jónás könyvével, amely abszurditásai és zűrzavaros részletei ellenére valójában felhívás volt a toleranciának és a barátságnak az idegenekre való kiterjesztésére. Isten úgy fejezi be a könyvet, hogy szónoki kérdést intéz Jónáshoz: nem igazságos-e, ha megbocsátunk Ninivének és népes lakosságának, „akik nem tudnak különbséget tenni jobb- és balkezük között, és barom is sok van?”[43] A kérdés előrevetítette Krisztus szavait: „Bocsáss meg nékik, Atyám, mert nem tudják, mit cselekednek”, és egyszersmind arra szólított fel, hogy el kell vinni a Tórát az idegenek közé is, tehát téríteni kell. Minden bizonnyal sokan gondolkodtak így, talán a diaszpórabeli vallásos zsidók többsége. Ezek a diaszpórabeli zsidók magától értetődő módon sajátították el a görög nyelvet, hogy hatékonyabban űzhessék mesterségüket. Amikor eljött az ideje, görögre fordították a Szentírást – így jött létre a Septuaginta –, és főleg ennek révén toborozták a konvertitákat, a prozelitákat. Alexandriában például a görög gümnaszion, amely eredetileg azért létesült, hogy megóvja a görög telepeseket az elfajulástól, és attól, hogy a helyi nyelveket és szokásokat tegyék magukévá, megnyílt a helybéli nem görög lakosok előtt is (az egyiptomiakat kivéve), és a zsidók lecsaptak erre a lehetőségre; később Philo, a zsidó filozófus magától értetődőnek tekintette, hogy a módos zsidó kereskedők fiai látogassák az ilyen intézményeket.[44] A zsidók hellenizálták a nevüket is, vagy pedig kétféle nevet használtak: hellént az utazások közben és az üzleti életben, hébert az istentiszteletekre és otthon.

Ugyanez a tendencia nyilvánult meg a palesztinai judaizmuson belül is. A héber-arameus zsidó nevek hellenizálása jól megfigyelhető a feliratokban és falfirkákban. Emellett sok tanultabb zsidó mélységesen vonzónak találta a görög kultúrát. A Koheletnek, a Prédikátor könyvének szerzője éles konfliktust él meg öröklött jámborsága és az új, idegen eszmék, a konzervativizmus és a kritikai szellem között. A

hellenizmusnak a művelt zsidókra gyakorolt hatása sok tekintetben hasonló volt ahhoz a hatáshoz, amelyet a felvilágosodás gyakorolt a 18. századi gettóra. Felébresztette a templom-államot a maga elvarázsolt álmából. Spirituális tekintetben destabilizáló erő volt, olyan, amely mindenekelőtt az elvilágiasodás, a materializmus irányába hatott.[45]

Palesztinában, csakúgy, mint más, a görögök által meghódított területeken főként a felső osztályok, a gazdagok, a rangosabb papok éreztek kísértést új uralkodóik majmolására; a kolóniákra általában is jellemző ez a jelenség. A görög kultúra elsajátítása útlevél volt az első osztályú állampolgársághoz, olyas formán, mint később a keresztség. Volt néhány nevezetes zsidó sikertörténet is. Mint ahogy József is miniszterként szolgálta a fáraót, úgy emelkedtek most egyes éles eszű, vállalkozó szellemű zsidók a birodalmi hivatalnoki kar magas posztjaira. Egy, a Kr. e. 2. században keletkezett szöveg, amelyet Josephus belefoglalt *A zsidók története (Antiquitates Judaicae)* című könyvébe, elmondja, hogyan ment el József, a társadalom felső rétegéhez tartozó Tóbiás család fia (az édesanyja a főpapnak volt a nőtestvére) egy adóbérleti árverésre, amelyet a Ptolemaidák rendeztek Alexandriában: „Történt mármost, hogy ebben az időben Szíria és Phoinikia valamennyi főembere és uralkodója felment a maga városaiból, hogy alkudjon az adóbérletekre, mert a király minden évben a városok leghatalmasabbjainak adta el azokat." József azért győzhetett, mert bevádolta vetélytársait, hogy kartellbe tömörülnek az árak leszorítása érdekében. Huszonkét éven át birtokolta a szerződést, „és a zsidókat a szegénységből és a nyomorból kiemelve jobb élethez segítette". József túlszárnyalta még fáraó korabeli névrokonát is, és mint az első zsidó bankár, egy másik archetípust teremtett meg.[46] Ebben a minőségben képviselte a hellenizáció elvét a Kr. e. 2. század Júdájában.

Az izolacionisták és a hellenizálók között helyezkedett el a jámbor zsidók nagy csoportja, amely Ezékiel és Ezra hagyományát követte. Közülük sokan elvben nem ellenezték a görög uralmat, mint ahogy korábban a perzsák ellen sem emeltek kifogást, mivel többé-kevésbé elfogadták Jeremiás érveit, miszerint a vallás és a jámborság szebben virul, ha a kormányzás korrumpáló mestersége a pogányokra hárul. Ezek a zsidók készséggel megfizették a hódító követelte adókat, feltéve, ha ők békén gyakorolhatják a maguk vallását. E hagyományt képviselték később a farizeusok, akik egyértelműen osztották a fenti álláspontot. A jámbor zsidók bizonyos határokon belül készek voltak tanulni a görögöktől, és sokkal több hellenisztikus eszmét szívtak ma-

gukba, mint amennyit hajlandóak voltak elismerni. A görög racionalizmus jóformán öntudatlanul erősítette a mózesi törvénykultuszban és teológiában eleve benne rejlő racionalizáló elemet. Így alkották meg a farizeusok a lényegében racionalista Szóbeli Törvényt, annak érdekében, hogy az archaikus mózesi törvényt az adott korhoz alkalmazzák. Sokatmondó tény, hogy ellenségeik, a szadduceusok, akik mereven ragaszkodtak az írott törvényhez, és nem tűrtek semmiféle kazuisztikát, azt állították: a farizeusok logikájának következtében a nép többre tartja majd „Homérosz könyvét" (azaz a görög irodalmat), mint a Szentírást.[47]

Görögök és zsidók ésszerűen kényelmes együttélését azonban meghiúsította annak a zsidó reformpártnak a kialakulása, amely önkényesen fel akarta gyorsítani a hellenizálódás ütemét. Erről a reformmozgalomról keveset tudunk, minthogy történetét diadalmaskodó fundamentalista ellenségei írták meg, de annyi bizonyos, hogy leginkább Júda félig már hellenizált uralkodó osztálya körében gyökeresedett meg, amelynek tagjai mindenképpen át akarták terelni a kis templomállamot a modern korba. Indítékaik elsőrendűen világiak és gazdasági jellegűek voltak. Akadtak azonban a reformpártiak között vallásos értelmiségiek is, akik bizonyos tekintetben a Kr. u. 1. század keresztényeivel rokoníthatók; ők emelkedettebb célokra törtek. Magasabb fokra akarták fejleszteni a judaizmust, hogy minél messzebb jusson azon a logikai pályán, amelyen hitük szerint elindult. Deutero-Ésaiás nyilvánvalóvá tette a monoteizmusban eleve benn foglalt egyetemességet. Az egyetemes monoteizmussal a zsidóság elsöprő erejű új eszmét kínált a világnak. Mármost a görögöknek is volt a tarsolyukban egy nagyszabású, általános eszméjük: az egyetemes kultúra. Birodalmát megalkotva Nagy Sándor egy eszményt valósított meg: eggyé akarta olvasztani a fajokat, és „elrendelte, hogy minden ember saját hazájának tekintse a világot (…), rokonainak minden jó embert és idegennek a rosszakat". Iszokratész szerint „a »hellén« megjelölés többé nem származás, hanem magatartás kérdése", és úgy vélekedett, hogy azoknak, akiket a nevelés tett göröggé, több jogcímük van az állampolgárságra, mint azoknak, akik „születésük jogán görögök".[48] Nem lehet-e az egyesült *oikumené,* a világcivilizáció görög fogalmát társítani az egyetemes Isten zsidó fogalmához?

Nos, a reformista értelmiségieknek éppen ez volt a céljuk. Újraolvasták a Biblia történeti könyveit, és megkísérelték, hogy kiszűrjék belőle a provincializmust. Ábrahám és Mózes, ezek az „idegenek és jövevények", valójában nem voltak-e nagy világpolgárok? Ezzel kez-

dődött meg a bibliakritika: a Törvény, az új felfogás szerint, nem volt túlságosan régi, és semmiképpen sem nyúlt vissza Mózesig. A reformisták azt bizonygatták, hogy az eredeti törvények sokkal egyetemesebbek voltak. Ekként a reformmozgalom, amint az várható volt, a Törvény elleni támadássá szélesedett. A reform képviselői szerint a Tóra tele van mesékkel, valamint lehetetlen követelésekkel és tilalmakkal. Ezeket a támadásokat az ortodoxok panaszaiból és átkaiból ismerjük. Philo kikel azok ellen, „akik elégedetlenségüket nyilvánítják az őseik által alkotott jogszabályokkal kapcsolatban, és szüntelenül bírálják a törvényt", a látnokok pedig hozzátették: „Átkozott legyen a férfi, aki disznót nevel, és átkozottak legyenek azok, akik fiaikat a görög bölcsességre oktatják."[49] A reformerek nem akarták a Törvényt a maga teljességében megdönteni; ők csak arra törekedtek, hogy megtisztítsák azoktól az elemeitől, amelyek ellene hatottak a görög kultúrában való részvételnek – ilyen volt például a meztelenség tilalma, amely a jámbor zsidókat elzárta a gümnasziontól és a stadiontól –, és vissza akarták vezetni a maga etikai lényegére, és ezáltal egyetemessé avatni. És hogy előmozdítsák végső céljukat: a világvallás megalapozását, haladéktalanul össze akarták olvasztani a görög poliszt és a zsidók morális Istenét.

Sajnálatos módon azonban ez *contradictio in adiecto* volt. A görögök nem monoteisták, hanem politeisták voltak, Egyiptomban pedig elsajátították a szinkretizmust is, azaz a számtalan, egymást részben átfedő istenség ésszerűsítését azáltal, hogy szintetikus többistenséggé gyúrták össze őket. Ilyen mutáns volt például Apollón-Héliosz-Hermész, a napisten. Saját dionüszoszi rítusaikat összeolvasztották az egyiptomi Ízisz-kultusszal. Gyógyító istenüket, Aszklépioszt egyesítették az egyiptomi Imhoteppel. Első számú istenük, Zeusz azonos volt az egyiptomi Ammonnal és a perzsa Ahura-Mazdával, sőt az sem zavarta őket, hogy a zsidó Jahvéval is összeboronálják. Mondani sem kell, hogy a jámbor zsidók ezt egyáltalán nem így látták. Az igazság természetesen az volt, hogy az istenségről alkotott görög elképzelés jócskán alatta állt a korlátlan isteni hatalomról alkotott zsidó koncepciónak; a zsidók abszolút módon megkülönböztették az emberit az istenitől. A prométheuszi hajlamú görögök szüntelenül felmagasztosították az emberi elemet, és lealacsonyították az istenit. Az ő szemükben az istenek nem voltak sokkal többek köztiszteletben álló, sikeres elődöknél. A legtöbb ember az istenektől származott, ezért számukra nem volt túl nagy ugrás, hogy egy uralkodót istenné avassanak; és meg is tették, mihelyt a Kelettel közelebbi kapcsolatba kerül-

tek. Miért ne menne át apoteózison a jelentékeny életművet alkotó ember is? Arisztotelész, Nagy Sándor nevelője, *Politika* című művében így érvelt: „Ha egy államban létezik olyan kiemelkedően erényes egyén, akinek erényével és politikai tehetségével egyetlen más polgár sem versenghet (…) az ilyen embert úgy kell becsülni, mint istent az emberek között." Fölösleges hangsúlyozni, hogy az ilyen elképzelések minden zsidó számára elfogadhatatlanok voltak, mint ahogy soha nem is volt lehetőség a judaizmus és a görög vallás, mint olyan, összeolvasztására. A reformerek igazából azt akarták, hogy a judaizmus, a görög kultúrát áthatva, egyetemessé váljék, ez pedig egyet jelentett a *polisz* elfogadásával.

Kr. e. 175-ben a zsidó reformmozgalom lelkes, de veszélyes szövetségesre talált az új szeleukida uralkodó, Antiokhosz Epiphánész személyében. Az uralkodó nagyon szerette volna felgyorsítani az uralma alatt álló területek hellenizálódását, részben általános politikai okokból, de azért is, mert ettől várta az adóból származó jövedelmek emelkedését – márpedig soha nem volt annyi pénze, amennyi a háborúihoz kellett. Antiokhosz teljes hatalmával támogatta a reformpártiakat, és III. Oniász, az ortodox főpap helyébe azt a Jászont ültette, akinek már a neve – a Józsué hellenizált változata – elárulta pártállását. Jászon nekilátott az Antiokhiává átkeresztelt Jeruzsálem polisszá alakításához, s e célból először gümnasziont építtetett a Templom-hegy lábánál. A Makkabeusok második könyve indulatosan jegyzi fel, hogy a Templom papjai „nem mutattak többé érdeklődést az oltár körüli szolgálat iránt; a Templom iránti megvetésükben, Isten tiszteletét elhanyagolva siettek részt venni a testedző pályán zajló törvénytelen gyakorlatokban".[50] Következő lépésként elhatározták, hogy a Templom pénzalapjait többé nem fordítják a véget nem érő áldozatok tetemes költségeinek fedezésére, és inkább a *polisz* olyan jellegzetes tevékenységeit támogatják, mint amilyenek a nemzetközi játékok és a színházi versenyek. A közpénzeket a főpap ellenőrizte, mivel hozzá folytak be az adók, tőle pedig az adóbérlőkhöz (valamennyiüket rokoni kapcsolat fűzte egymáshoz), és így a lakosság szempontjából a Templom kincstára afféle állami letéti bank szerepét töltötte be. Antiokhoszt erős kísértésbe hozta a lehetőség, hogy nyomást gyakoroljon a Templomot irányító, hellenizáló hajlamú szövetségeseire, és egyre több és több készpénzre tette rá a kezét, hogy három evezősoros hajókat és hadi gépezeteket építtethessen, minek következtében a reformpártiakat nem csupán a megszálló hatalommal, hanem a kizsigerelő adókkal is azonosították. Kr. e. 171-ben Antiokhosz célsze-

rűnek látta, hogy Jászont mint főpapot a még inkább görögpárti Menelaosszal váltsa fel, és azzal szilárdította meg a jeruzsálemi görög hatalmat, hogy egy, a Templomnál is magasabb erődöt, azaz akropoliszt (Akra) építtetett.[51]

167-ben a konfliktus tovább éleződött: a hatalom kiadott egy rendeletet, amely végeredményben eltörölte a mózesi törvényt, és helyette világi törvénykezést léptetett életbe, ugyanekkor pedig a Templomot ökumenikus vallási intézménnyé fokozta le. Ennek következtében a Templomba szobor képében bevittek egy felekezetközi istent, akinek görög nevét – az olümposzi Zeuszt – a rigorista zsidók átgyúrták „a vigasztalanság utálatosságává”. Nem valószínű, hogy a szóban forgó rendeletet maga Antiokhosz alkotta volna; ő semmi érdeklődést nem tanúsított a judaizmus iránt, és a görög kormányzatok a legritkább esetben erőltettek rá az emberekre valamilyen meghatározott vallást. A bizonyítékok arra utalnak, hogy a kezdeményezés inkább a szélsőséges zsidó reformistáktól eredt, akiknek vezére, Menelaosz úgy gondolta: ez a drasztikus lépés az egyetlen módja, hogy egyszer s mindenkorra megtörjék a Törvény és a Templom kultuszának obskurantizmusát és abszurditását. Nem annyira a Templom pogány megszentségtelenítéséről volt szó, sokkal inkább a militáns racionalizmus kinyilvánításáról; párhuzamként a forradalmi Franciaország republikánus deistáinak keresztényellenes színjátékai ötlenek fel. Egy rabbinikus legenda szerint egy Miriam nevű nő, aki ugyanabból a papi családból származott, mint Menelaosz, és egy szeleukida tiszthez ment nőül, berontott a Templomba, és „saruját az oltár sarkához vágva így szólt: »Ó, te farkasok farkasa, eltékozoltad Izrael gazdagságát!«„[52]

Ám Menelaosz támogatásának jelentőségét mind a görögök, mind maga az érintett túlbecsülték: Menelaosz templomi tevékenysége nagy felzúdulást keltett. A papok véleménye megoszlott. Az írnokok csakúgy, mint a legtöbb jámbor zsidó vagy *hászid*, Menelaosz ortodox ellenfeleinek a pártjára álltak. Volt a zsidóknak egy népes csoportja, amelyet a reformisták a pártjukra állíthattak volna: az *ám háárec*-ek, a szegény és egyszerű vidékiek. Amikor, a júdeai elitnek a száműzetésből való visszatértekor, Ezra, a perzsa birodalomtól kapott teljhatalom birtokában, keresztülvitte a vallás szigorú értelmezését, ez a réteg lett a legfőbb áldozat; Ezra ugyanis lekezelő módon különbséget tett a „Száműzetés istenfélő, igaz népe”, a *bné hagolá* és az *ám háárec-ek* között; az utóbbiak szerinte alig minősültek zsidóknak, mivel sok esetben érvénytelen házasságokból származtak, és Ezra minden

gátlás nélkül szabott ki rájuk szigorú büntetéseket.[53] Attól fogva ezt a nagyrészt írástudatlan és a Törvényt nem ismerő réteget másodrendű állampolgárokként kezelték, vagy éppenséggel kirekesztették a társadalomból. Ha a küzdelemben a rigoristák maradtak volna alul, és a Törvényt ésszerűsítik, ők nyerték volna a legtöbbet. Ám hogyan is fordulhattak volna a rigoristák feje fölött a köznéphez a reformerek, akiknek zöme a jómódúakból és a zsíros állásokat betöltőkből került ki? Mi több: hogyan reménykedhettek volna e kapcsolat sikerében, amikor testületileg azonosították őket a szegényeket sújtó legnagyobb csapással, a magas adókkal? Ezekre a kérdésekre nem volt válasz, és így kárba veszett az alkalom, hogy az egyetemességet népi bázisra helyezzék.

Ehelyett Menelaosz arra törekedett, hogy a reformot fölülről, az államhatalom bevetésével vigye keresztül. A rendelet hatékonysága érdekében nem volt elég, ha véget vetnek a régi templomi áldozatoknak – ezt önmagában sokan üdvözölték. Ám ezen túlmenően a jámbor zsidókat arra is rákényszerítették, hogy újmódi jelképes áldozatokat mutassanak be a pogánynak tekintett oltárokon. A *hászid*-ok félresöpörték a reformpártiak érvelését, miszerint ezek a szertartások az egyetlen Isten mindenütt jelenvalóságát fejezik ki, lévén, hogy ezt az egyetlen Istent nem lehet egy bizonyos, ember kijelölte helyhez kötni – a jámborok szemében nem volt semmilyen különbség az új egyetemesség és az írásokban annyiszor kárhoztatott régi Baál-kultusz között. Ezért megtagadták, hogy engedjenek a reformnak, és az ellene vívott harcban akár életüket is készek voltak feláldozni. A reformisták következésképpen rákényszerültek, hogy vértanúkat gyártsanak; ilyen volt a kilencvenéves Eleázár, jellemzése szerint „az egyik legfőbb írnok" is, akit agyonvertek, vagy a hét fivér, akiknek hátborzongató lemészárlását a Makkabeusok második könyve írja le. Ettől az időponttól kezdve jelenik meg a vallási vértanúság fogalma, és az első vértanútörténeteket éppen a Makkabeusok könyveiben találjuk, amelyekben a hűségesek szenvedései összekapcsolódnak a vallási tisztaság és a zsidó nacionalizmus propagandájával.

Ekként nem a reform pártiak, hanem éppenséggel a rigoristák húzhattak hasznot a Biblia mélyen gyökerező ösztönös tiszteletéből a fennálló rend megdöntése érdekében, és ily módon a vallási vitát a megszálló hatalom elleni lázadássá alakították. Mint a legtöbb gyarmati konfliktus, ez sem a helyőrség elleni támadással, hanem a rendszer egyik helyi támogatójának meggyilkolásával kezdődött. A júdeai dombok között lévő Modiin városában, Lüddától (Lod) keleti irány-

ban hat mérföldre, Máthjáhn Hásmon, egy ősi papi család feje a jeruzsálemi Templomból, Jehoiarib fia, megölt egy zsidó reformert, aki az új hivatalos szertartás főfelügyelője volt. Ezután az öreg öt fia, Júda Makkabeusnak, a „Kalapácsnak" a vezetésével gerillaháborút indított a szeleukida helyőrségek és zsidó támogatóik ellen. Két év alatt, Kr. e. 166-tól 164-ig, Jeruzsálem környékéről elűztek minden görögöt. Magában a városban a reformistákat a Szeleukidákkal együtt az Akrába, a fellegvárba zárták, és megtisztították a Templomot a szentségtörésektől: egy ünnepélyes szertartáson – amelyről a zsidók Hánukká vagy a Megtisztulás ünnepén mindmáig megemlékeznek Kr. e. 164 decemberében ismét felajánlották Jahvénak.

A Szeleukidák, akiknek épp elég más bajuk volt, nem utolsósorban Róma növekvő hatalmával, nagyjából úgy reagáltak, mint a 20. század közepén a modern gyarmatosító hatalmak, azaz ingadoztak a kemény megtorlás és a megnövelt önkormányzati jogkör között, mire a lázadó nacionalisták az utóbbiból még többet követeltek. Kr. e. 162-ben Epiphánész fia és utóda, V. Antiokhosz Menelaosz ellen fordult, mint aki „minden bajért felelős", és aki, Josephus szavaival, „rábírta apját, hogy kényszerítse a zsidókat Istenük hagyományos tiszteletének feladására", és kivégeztette.[54] A Hasmóneus-család válaszképpen Kr. e. 161-ben szövetséget kötött Rómával, amelyen belül úgy kezelték őket, mint egy független állam uralkodó dinasztiáját. Kr. e. 152-ben a Szeleukidák felhagytak Júda erőszakos hellenizálásának kísérletével, és elismerték főpapnak Jonátánt, az akkori családfőt; ettől fogva száztizenöt éven át a Hasmóneusok töltötték be ezt a tisztséget. Kr. e. 142-ben pedig az adómentesség kimondásával lényegében elismerték Júda függetlenségét, és Simon Makkabeus, aki követte fivérét a főpapi tisztségben, ethnarkhosz és uralkodó lett: „És Izrael népe hozzálátott iratainak és szerződéseinek lemásolásához, »Simon főpapnak, katonai parancsnoknak és a zsidók vezetőjének első évében«."[55] Ekként Izrael négyszáznegyven év után ismét független lett, bár az Akrába zárt kétségbeesett és éhező reformpárti zsidók csak a rá következő évben adták meg magukat, hogy aztán elűzzék őket a városból. Ekkor a Hasmóneusok behatoltak az erődbe, „kezükben pálmaágakkal, a hárfák, cimbalmok és citerák hangjaira, himnuszokat és hálaadó énekeket zengve, mivel nagy ellenséget sikerült összezúzni és kivetni Izraelből".[56]

A nacionalista érzelmek felbuzgása közepette a vallási problémák háttérbe szorultak, ám a görög univerzalizmus ellen vívott hosszú függetlenségi harc eltörölhetetlen nyomot hagyott a judaista jel-

lemen. A Törvény elleni támadás és a reformereknek az Akrából való végső kiűzetése között harmincnégy keserves és gyilkos esztendő telt el. A Törvény megtámadását átható szenvedélyes buzgalom ugyanilyen szenvedélyt váltott ki a Törvény védelmezői részéről; ennek következtében a zsidó vezetők látóköre beszűkült, és egyre inkább elkötelezték magukat egy Tóra-központú vallásnak.[57] A reformisták kudarca magának a reformnak a fogalmát is hiteltelenítette; ezután a zsidó vallás természetét és irányultságát még csak vitatni sem volt szabad. Az ilyen vitákat minden hivatalos szövegben egyenesen hittagadásnak és az idegen elnyomással való együttműködésnek bélyegezték, és nem jutottak szóhoz még a mérsékeltek vagy azok a nemzetközi kitekintésű prédikátorok sem, akik tovább láttak az ortodox judaizmus szűk enklávéjánál. A Hasmóneusok a judaizmuson belül mélységesen reakciós szellemiséget képviseltek. Erejük az atavizmusban és a babonában rejlett, amely a távoli izraelita múltban, a tabuknak és az istenség brutális fizikai beavatkozásának korában gyökerezett. Ettől kezdve a Templomnak és szentélyeinek ügyeibe való bárminemű külső beavatkozás azonnal felszította a jeruzsálemi vallási szélsőségesek és a hozzájuk csapódó csőcselék izgatott dühét. Ez a csőcselék a jeruzsálemi közélet fontos szereplőjévé vált, és alaposan megnehezítette, hogy a várost, következésképpen egész Júdeát bárki is kormányozhassa – lett légyen szó görögökről vagy hellenizálókról, rómaiakról vagy a tetrarkháikról, vagy, nem utolsósorban, magukról a zsidókról.

A vallásos csőcselék szellemi terrorjával a háttérben a zsidó művelődési központokból száműzték a görög gümnaszionokban és akadémiákban virágzó világi szellemiséget és intellektuális szabadságot. A görög műveltség elleni harcukban a Kr. e. 2. század végétől kezdve a jámbor zsidók hozzáláttak egy nemzeti oktatási rendszer kifejlesztéséhez. A régi írnok iskolákhoz fokozatosan olyan helyi iskolahálózat társult, ahol, legalábbis elméletben, minden zsidó fiú elsajátíthatta a Tórát.[58] Ez nagy jelentőségű fejlemény volt mind a zsinagógák elterjedésében és megerősödésében, mind a farizeusság, mint a népi művelődésben gyökerező mozgalom kialakulásában, mind pedig a rabbinátus felemelkedésében. Ezek az iskolák kizárólag vallási képzést nyújtották, s a Törvényen kívül a tudás minden más formáját elvetették, bár másfelől elmondható, hogy legalább a Törvényt viszonylag humánus szellemben oktatták. Azt az ősi hagyományt követték, amelyet a Deuteronomium egy obskúrus szövegrésze – „adjad azt szájokba"[59] – ihletett: eszerint Isten az írott Törvényen kívül egy szóbeli Törvényt is bízott Mózesre, amelynek segítségével a tanult vé-

nek értelmezhetik és kiegészíthetik a szent parancsolatokat. A szóbeli Törvény gyakorlata tette lehetővé, hogy a mózesi törvényszövegeket a változó körülményekhez idomítsák, és realisztikusan alkalmazzák.

Ezzel ellentétben a Templom papjai, élükön a szadduceusokkal, akik Cádoktól, Dávid korának vezető főpapjától származtak, azt hangoztatták, hogy a törvények csak írásos formában és a maguk teljes változatlanságában érvényesek. Nekik is megvolt a maguk kiegészítő szövege, a Rendeletek könyve, amely rendszerbe foglalta a büntetéseket, és eldöntötte, kiket kell megkövezni, kiket elégetni, kiket pedig lefejezni vagy megfojtani. Természetesen ez a könyv is írott alakban létezett, és szentnek számított: a papok tagadták, hogy a szóbeli oktatás alkotó módon fejleszthetné tovább a Törvényt. A szadduceusok mereven ragaszkodtak a mózesi örökséghez, a Templomot tartották a júdeai kormányzat egyetlen forrásának és központjának, és örökletes alapon töltötték be a Templom különböző tisztségeit; mindezek következtében természetes szövetségesei voltak az új hasmóneus főpapoknak, annak ellenére, hogy az utóbbiak e pozícióban nem hivatkozhattak származási jogcímre. A Templom ügyintézésének keretében az örökletes főpap egy világi uralkodó funkcióit is betöltötte, és a szanhedrinnek nevezett vének bizottsága látta el a vallási és jogi feladatkört; e merev rendszeren belül a szadduceusokat hamarosan azonosították a hasmóneusi uralommal. Hogy a Templom főhatalmát kidomborítsa, Simon Makkabeus nem érte be azzal, hogy ledöntette az Akra falait, hanem – Josephus szerint – „a földdel tette egyenlővé a magaslatot, amelyen a fellegvár állt, hogy a Templom magasabbnak lássék".

Simon volt a Makkabeus fivérek közül az utolsó. A Makkabeusok bátor, mindenre elszánt, fanatikus, heves, testben és lélekben erős férfiak voltak, akik magukat Józsué korába képzelték vissza, s ennek jegyében törekedtek rá, hogy az Úr közvetlen támogatásával visszahódítsák a pogányoktól az Ígéret földjét. Irgalmat nem ismerő jámborságukban kard által éltek, és kard által vesztek el; a legtöbbjük erőszakos halált halt. Simon sem volt kivétel, őt, két fiával egyetemben, a Ptolemaidák ölették meg orvul. Simon vérszomjas ember volt, de a maga módján tisztességes, és semmit sem tett önös érdekből. Noha diadalmasan beiktatták a főpap és az ethnarkhosz tisztségébe, megmaradt vallási gerillavezetőnek; a hősies jámborság karizmája lengte körül.

Simon harmadik fiát, Johánán Hürkánoszt, aki Kr. e. 134-től 104-ig uralkodott apja utódaként, más fából faragták: ő eleve uralkodásra termett. Saját pénzt veretett „Jechohánán, a főpap és a zsidók közössége" felirattal, és fia, Alexandrosz Jánnáj – Kr. e. 103-76 – a maga pénzén már „Jonátán, a király"-ként szerepelt. Az állam és a királyság újjáteremtése, amely eredetileg és hangsúlyosan a tisztán vallási fundamentalizmusnak – a hit védelmének – alapján állt, hamarosan felélesztette a korábbi monarchia minden belső problémáját, különösen a megoldhatatlan ellentétet az állam céljai és módszerei, illetve a zsidó vallás jellege között. Ez a konfliktus tükröződik maguknak a Hasmóneusoknak az élettörténetében is; felemelkedésük és bukásuk története a hübrisz emlékezetes példája. Vértanúk megbosszulóiként kezdték pályafutásukat, hogy aztán maguk is vallási elnyomókként végezzék. Lelkes gerillacsapat élén kerültek hatalomra, és zsoldosoktól körülvéve buktak el. A hűség jegyében alapított királyságuk az istentelenség légkörében dőlt meg.

Johánán Hürkánoszt áthatotta az a fundamentalista elképzelés, hogy Isten akaratából neki kell helyreállítania a dávidi királyságot. Ő volt az első zsidó, aki Józsué és Sámuel könyveit összeolvasztva katonai ösztönzést és geopolitikai vezérfonalat keresett a Biblia ősi történeti szövegeiben. A maga szó szerinti értelmezésében egész Palesztinát a zsidó nemzet isteni örökségének tartotta, és a terület meghódítását nemcsak jogként, hanem kötelességként is tekintette. E cél érdekében modern zsoldos hadsereget szervezett. Emellett azt vallotta, hogy a hódításnak, akárcsak Józsué idején, most is ki kell irtania az idegen kultuszokat és a heterodox szektákat, sőt szükség esetén le is kell mészárolnia az ilyen eltévelyedésekhez ragaszkodókat. Johánán hadserege eltaposta Szamáriát, és a földdel tette egyenlővé a Gerizim-hegyen álló szamaritánus templomot. Egy évig tartó ostrom után magát Szamária városát is megrohamozta, „mindenestül lerombolta és vizesárkokat ásatott, hogy elárassza a várost; a legapróbb jegyet is eltávolította, amely arra utalhatott volna, hogy itt valaha város állt".[60] Ugyanígy dúlta szét és perzselte fel a Szküthopolisz nevű görög várost is. Johánán tűzzel-vassal vívott háborúiban egész városok lakosságát irtotta ki, amelyek egyetlen bűne az volt, hogy görögül beszéltek. Meghódította Idumaeia (Edom) tartományát is, és a két nagyváros, Adora és Marissza lakosságát erőszakkal áttérítette a judaizmusra; aki ez ellen tiltakozni merészelt, azt lekaszabolták.

Ami ezt a terjeszkedési politikát és a vele járó erőszakos térítést illeti, Alexandrosz Jánnáj, Johánán fia még apját is túlszárnyalta. Meg-

rohanta a Dekapolisz nevű területet, amely tíz, a Jordán köré épült, görögül beszélő város szövetségéből állt. Betört Nabateiába és elfoglalta Petrát, „a rózsaszínű várost, amely egyidős az idővel”. Bevonult Gaulanitisz tartományába is. A Hasmóneusok északi irányban benyomultak Galileába és Szíriába, nyugat felé előretörtek a tengerpartig, dél és kelet felé pedig a sivatagba. Mindenkori határaik mögött térítéssel, öldökléssel vagy kiűzetéssel számolták fel a nem zsidó népek csoportjait. A zsidó nemzet tehát gyors iramban hatalmas területeket hódított meg az ott élő tömegekkel egyetemben, ennek során azonban rengeteg olyan emberrel gyarapodott, akik névleg ugyan zsidók voltak, de egyszersmind félig hellenizáltak, sok esetben pedig pogányok vagy éppen vademberek.

Ezen túlmenően az uralkodóvá, királlyá és hódítóvá előlépett Hasmóneusok a hatalom korrumpáló hatásának is ki voltak téve. Johánán Hürkánosz minden jel szerint meglehetősen jó hírnek örvend a zsidó hagyományban. Josephus elmondja, hogy Isten „három nagy kegyelemre méltatta: uralkodója lett népének, viselte a főpapi méltóságot, és megkapta a prófétaság adományát.”[61] Alexandrosz Jánnáj azonban a rendelkezésünkre álló bizonyítékok alapján zsarnokká és szörnyeteggé fajult, és áldozatai között ott voltak azok a jámbor zsidók is, akikből családja hajdan az erejét merítette. Mint ekkoriban minden közel-keleti uralkodóra, rá is a túlsúlyban lévő görög eszmeáramlatok voltak hatással, és odáig jutott, hogy megvetette Jahve kultuszának egzotikusabb ízű, a görögök szemében barbárnak tetsző elemeit. Amikor egy ízben Jeruzsálemben a sátoros ünnepet ülték, főpapként nem volt hajlandó a rituális szokásnak megfelelően bemutatni az italáldozatot, és a jámbor zsidók megdobálták etroggal.* „Ettől dühbe jött – írja Josephus –, és mintegy hatezrüket leölette.” Neki is, mint két gyűlölt elődjének, Jászonnak és Menelaosznak, a rigoristák által szított belső lázadással kellett megbirkóznia. Josephus szerint a polgárháború hat évig tartott, és ötvenezer zsidó életébe került.

Ebben az időben hallunk először a *Perusim*-ról vagy farizeusokról, „akik elkülönültek a többiektől”. Ez a vallási párt szemben állt a királyi-vallási vezetéssel, beleértve legfőbb hordozóját, a főpapot is, a szadduceus arisztokráciával és a szanhedrinnel, és a vallási szabályok betartását előbbre valónak tartotta a zsidó nacionalizmusnál. Rabbinikus források megemlékeznek az uralkodónak és ennek a csoportnak a küzdelméről, amely egyszerre volt társadalmi, gazdasági és vallási jel-

---

* Citrusféle, használata a szertartás része (a szerk.).

legű.[62] Ahogy Josephus feljegyezte: „a szadduceusok követőiket csak a gazdagok soraiból toborozzák, és a nép nem támogatja őket, míg a farizeusoknak népi szövetségeseik vannak”. Ugyancsak Josephus számol be róla, hogy a polgárháború végén Alexandrosz diadalmasan vonult be Jeruzsálembe, foglyai között számos zsidó ellenségével, és ekkor „a világ egyik legbarbárabb dolgát művelte (…) mert miközben ágyasaival lakomázott az egész város színe előtt, megparancsolta, hogy foglyai közül nyolcszáz embert feszítsenek keresztre, és amíg még éltek, gyermekeik és asszonyaik torkát a szemük láttára vágatta el”.[63] Az egyik kumráni tekercs hivatkozik erre a szadista epizódra: „a harag oroszlánja (…), amikor élve akasztatja fel az embereket…”

Ennélfogva midőn Alexandrosz Kr. e. 76-ban meghalt – azok után, hogy, Josephus szerint, „a sok ivástól kedélybetegségbe esett”-, a zsidóság súlyosan megosztott volt, és bár számszerűen jócskán megszaporodott, sok, lélekben csupán félig zsidó polgára csak szelektíven fogadta el a Tórát, és vallásosságukhoz erős gyanú fért. A hasmóneusi állam, akár prototípusa, a dávidi királyság, a nagy birodalmak közötti szélcsendes korban virágzott, és akkor terjeszkedett, amikor a szeleukida rendszer már a reménytelen felbomlás állapotában volt, de Róma még nem volt olyan erős, hogy a görögök helyébe lépjen. Alexandrosz halálakor azonban az előrenyomuló római birodalom már felsejlett a zsidók horizontján. Amikor a zsidók a régi görög birodalom ellen harcoltak, Róma szövetségre lépett velük, és általában is eltűrte a gyenge kisállamok létét, sőt viszonylagos függetlenségét is. Ám egy expanzív, irredenta zsidó királyságot, amely erőszakosan térítette át szomszédait a maga nagyigényű és intoleráns hitére, a római senatus már nem tűrhetett el. Róma egy ideig a ki várás taktikájával élt, arra számítva, hogy a zsidó államot – akár korábban a szeleukida birodalmat – előbb-utóbb sebezhetővé teszi a belső megosztottság. Alexandrosz után egy ideig özvegye, Salome uralkodott, aki tisztában volt a rómaiak szándékaival, és megkísérelte helyreállítani a nemzeti egységet; ennek érdekében felvette a farizeusokat is a szanhedrinbe, és elismerte szóbeli törvényüket a királyi igazságszolgáltatáson belül. Ám Salome Kr. e. 67-ben meghalt, és fiai egymásnak estek az utódláson.

Az egyik igénylőnek, Hürkánosznak volt egy nagy hatalmú főminisztere, Antipater, egy, a Hasmóneusok által erőszakkal áttérített idumeiai család sarja, aki félig zsidó volt, félig hellenizált. Az ilyen személyek szinte természetszerűen jutottak egyezségre Rómával, az új szuperhatalommal, amely legyőzhetetlen katonai technológiát egyesí-

tett görög kultúrával. Antipater úgy vélte, a polgárháborúnál többet ér a Rómával való egyezkedés, amelynek keretében az előkelő családok, köztük az övé is, új virágzásnak indulhatnak. Így Kr. e. 63-ban szövetségre lépett Pompeius római hadvezérrel, és Júdából római cliensállam lett; majd Antipater fia, aki Nagy Heródes néven vált ismertté, erős kézzel beillesztette a zsidó államot a római birodalom adminisztrációs rendszerébe.

Heródes Kr. e. 37-től a keresztény időszámítás előtt négy évvel bekövetkezett haláláig volt Júda és számos további terület uralkodója, és uralkodása olyan epizódja a zsidó történelemnek, amellyel zsidó és keresztény történészek egyaránt nehezen birkóznak meg. Heródes egyszerre volt zsidó és antizsidó; a görög-római civilizáció szellemének támogatója és felvirágoztatója és keleti barbár, elképzelhetetlen kegyetlenkedések elkövetője. Ragyogó politikus volt, és némely tekintetben bölcs és széles látókörű államférfi, amellett nagylelkű, konstruktív és bámulatosan eredményes; de ugyanakkor naiv, babonás, a groteszkségig önelégült – a téboly határán imbolygott, és néha át is lépett ezen a határon. Egy személyben egyesítette Saul tragédiáját és bálványának, Salamonnak sikeres materializmusát; valóban óriási kár, hogy a környezetében senki nem örökítette meg jellemét és pályafutását olyan nagyszerűen, mint a Királyok első könyvének szerzője.[64]

Heródes akkor hívta fel magára a figyelmet, amikor apja Galilea kormányzója volt. Ott, a római uralkodási stílus hamisítatlan szellemében legyőzött egy félig vallási jellegű gerillabandát, amelyet bizonyos Ezékiás vezetett, és anélkül, hogy bárminemű zsidó vallási bíróságot igénybe vett volna, önhatalmúlag kivégeztette a banda vezetőit. Ez a zsidó törvények értelmében főbenjáró bűnnek számított, és Heródest maga elé idézte a szanhedrin; az elmarasztalást és az ítéletet csak testőrei akadályozták meg, akiknek jelenléte megfélemlítette a bíróságot. Négy évvel később, Kr. e. 43-ban Heródes hasonló vallási bűnt követett el, amikor kivégeztetett egy másik fanatikus zsidót, bizonyos Malchust, aki megmérgezte az apját. Heródes családja természetesen támogatta az ekkor II. Hürkánosz által vezetett Hasmóneus-pártot, és ő maga is a családból házasodott, amikor Mariamnét nőül vette. Kr. e. 40-ben azonban a rivális párt, amelyet egy unokaöcs, Antigonosz vezetett, a parthusok segítségével elfoglalta Jeruzsálemet. Heródes fivérét, Phazaelt, Jeruzsálem kormányzóját letartóztatták, és az a börtönben öngyilkosságot követett el, míg Hürkánoszt úgy megcsonkították, hogy alkalmatlanná váljon a főpapi tisztségre: maga Antigonosz harapta le nagybátyja két fülét.

Heródes maga, aki csak hajszál híján menekült meg, sietve Rómába járult, hogy ügyét a senatus elé terjessze. A senatorok válaszképpen kinevezték bábkirállyá, megajándékozva a *rex socius et amicus populi Romani,* „a római néppel szövetséges király és jó barát” címével. Ezután egy harmincezer gyalogosból és hatezer lovasból álló római sereg élén visszatért Keletre, elfoglalta Jeruzsálemet, és merőben új rendszert vezetett be. Politikája hármas célt követett. Először is latba vetette jelentékeny politikusi és diplomáciai tehetségét annak érdekében, hogy bárki van hatalmon Rómában, az őt támogassa. Amikor Marcus Antonius csillaga tündökölt Róma egén, Heródes az ő barátja és szövetségese volt; amikor Marcus Antonius csillaga lehanyatlott, Heródes nagy sietve békét kötött Octavius Caesarral. Augustus császársága idején Heródes volt Róma keleti csatlós-királyai közül a leghűségesebb és a legmegbízhatóbb; könyörtelen és hatékony irtó hadjáratot folytatott a kalózok és a banditák ellen, és Rómát minden hadjáratában és vitájában támogatta. Nem csoda, hogy a legbőkezűbb jutalom is őt illette; Róma támogatásával a hasmóneusi határokig, sőt még azokon is túl terjesztette királyságát, amelyet a Hasmóneusoknál sokkal biztonságosabban kormányzott.

Másodszor, legjobb képessége szerint irtotta a Hasmóneusokat. Antigonoszt a rómaiak kezére adta, és ők kivégezték. Felesége, Mariamne, Alexandrosz Jánnáj dédunokája iránt Josephus leírása szerint féltékeny szenvedélyt táplált, majd később ellene és rokonsága ellen fordult. Arisztobuloszt, Mariamne fivérét Jerichóban egy fürdőmedencébe fojtatta. Magát Mariamnét, akit azzal vádolt, hogy meg akarta őt mérgezni, egy családtagjaiból álló bírósággal elítéltette, és kivégeztette. Ezután Mariamne anyját, Alexandrát marasztaltatta el felségárulásért, és őt is kivégeztette. Végül saját két, Mariamnétól született fiát vádolta gyilkos szándékú összeesküvéssel; a fiúkat is bíróság elé állíttatta, elítéltette és megfojtatta. Josephus így írt: „Ha élt valaha családját szerető ember, az Heródes volt.” Ez annyiban volt igaz, amennyiben a saját családjára vonatkozott, mert az általa alapított városokat apjáról, anyjáról és fivéréről neveztette el; ám a Hasmóneusok vagy bárki iránt, aki származása jogán az általa birtokolt területekre igényt tarthatott – így Dávid házának tagjai iránt is –, paranoiás gyanakvást táplált, és gátlástalan brutalitással számolt le velük. Az ártatlanok lemészárlásának története némiképp túlzott ugyan, de történelmi hitele Heródes tetteiben gyökerezik.

Heródes harmadik politikai célja az volt, hogy állam és vallás különválasztásával, illetve a diaszpórabeli zsidóság mozgósításával

meggyengítse a rigorózus judaizmus rombolóerejét. Amikor Kr. e. 37-ben Jeruzsálemben magához ragadta a hatalmat, első lépése az volt, hogy kivégeztette a szanhedrin negyvenhat vezető tagját, akik mind vele, mind másokkal szemben, világi ügyekben is fenn akarták tartani a mózesi törvény hatályát. Ettől fogva a szanhedrin csak vallási ügyekben ítélkezhetett. Ő maga meg sem kísérelte, hogy felöltse a főpapi tisztséget, és azt hivatali tisztséggé alakítva elválasztotta a koronától; ettől kezdve az övé volt a kiváltság, hogy kineveztesse és elcsapassa a főpapokat, akiket elsősorban az egyiptomi és babilóniai diaszpóra tagjai közül választott ki.

Heródes, mint a legtöbb zsidó, történelmi szemléletű volt, és nem fér hozzá kétség, hogy Salamont tekintette mintaképének. Arra törekedett, hogy saját emlékét hatalmas épületekkel és adományokkal, nagyszabású közérdekű befektetésekkel és példátlan jótékonykodással örökítse meg, amivel egy másik jellegzetes zsidó archetípus, a nyereséghajhász filantróp első képviselője lett. Salamonhoz hasonlóan ő is úgy aknázta ki a fennhatósága alá tartozó kereskedelmi utakat, hogy megadóztatta a kereskedelmet, és ő maga is szerepet vállalt az üzleti életben. Bérbe vette Augustus császártól a ciprusi rézbányákat, magának tartva meg a kitermelt áru felét. Hatalmas területen bérelte az adóbehajtást, majd a hasznon osztozott Rómával. Josephus szerint többet költött, mint amennyi pénze volt, ezért keményen bánt alattvalóival; s való igaz, hogy hatalmas magánvagyonára főleg az állam ellenségeinek kikiáltott ellenfelei, köztük a Hasmóneusok tulajdonának elkobzásával tett szert. Ugyanakkor azonban a palesztinai terület prosperitásának általános szintje mégis megemelkedett uralkodása alatt, köszönhetően a külső békének, a belső rendnek és az egyre izmosodó kereskedelemnek. A zsidók – mind a zsidónak születettek, mind az áttérítettek – száma mindenütt gyarapodott, olyannyira, hogy Kr. u. 48-ban, a Claudius-féle népszámlálás idején, mintegy 6.944.000 zsidó élt a birodalom határain belül, és ehhez járultak még a birodalmon kívül, Babilóniában és másutt élők Josephus kifejezésével – „miriádjai és miriádjai”. Az egyik számítás szerint a heródesi korszakban mintegy nyolcmillió zsidó élt a világon, közülük 2.350.000-2 500.000 Palesztinában, vagyis a zsidók a római birodalom népességének mintegy tíz százalékát tették ki.[65] Ez a terjeszkedő nemzet és a diaszpórában nyüzsgő milliók alapozták meg Heródes gazdagságát és befolyását.

Heródes nagyon is tudatában volt a zsidók és a judaizmus mind szaporább terjeszkedésének, és erre, valamint saját faji és vallási büsz-

keségére építette egész politikáját. Akár a hellenizált zsidók, ő is hősi reformernek hitte magát, aki megkísérelte, hogy egy csökönyös és konzervatív közel-keleti népet ha kell, erőszakkal vezessen át a modern világ felvilágosult köreibe. Róma hatalma és első császára alatt helyreállított egysége lehetővé tette, hogy új korszak kezdődjön, amely a nemzetközi béke és az egyetemes kereskedelem jegyében állt, és olyan gazdasági aranykor következzék el, amelyből Heródes szándéka szerint az ő népének is ki kellett vennie a részét. Ahhoz azonban, hogy a zsidók elfoglalhassák az őket megillető helyet egy jobb világban, Heródesnek el kellett takarítania a múltból itt ragadt, gyengítő hatású elemeket, elsősorban pedig meg kellett szabadítania a zsidó társadalmat és vallást a mindkettőt kizsákmányoló önérdekű családi oligarchiától. Mindezt egymaga vitte végbe; paranoiájához és könyörtelenségéhez jó adag idealizmus is társult.

Heródes továbbá meg akarta mutatni a világnak, hogy a zsidók között sok a tehetséges és civilizált ember, aki jelentékeny mértékben képes gazdagítani a mediterrán világcivilizáció új, expanzív szellemiségét; következésképpen, a jeruzsálemi csőcseléken és a fanatikusokon átlépve a diaszpóra zsidóságával kereste a kapcsolatot. Heródes közeli barátságban volt Augustus legfőbb hadvezérével, Agrippával, és ez a barátság biztosította Róma különleges védelmét a római világban szétszórt, népes és olykor fenyegetett zsidó közösségek számára. A diaszpóra zsidósága Heródesben a legjobb barátját látta, mint ahogy mecénásként is párját ritkítóan bőkezű volt. Zsinagógákat, könyvtárakat, fürdőket és jótékonysági alapokat látott el pénzzel, másokat is hasonló szerepvállalásra bíztatva; Heródes idejében váltak először híressé a zsidók az általuk megszervezett miniatűr jóléti államokról. Az alexandriai, római, antiokhiai, babiloni és egyéb közösségek gondoskodtak a betegekről és a szegényekről, az özvegyekről és az árvákról, látogatták a bebörtönzötteket, és eltemették a holtakat.

Heródes volt olyan bölcs, hogy ne csak a diaszpórát részeltesse bőkezűségében, és szerte a birodalom keleti részében számos soknemzetiségű városnak vált jótevőjévé. Támogatta és pénzelte a görög kultúra terjesztésére hivatott valamennyi intézményt, nem utolsósorban a stadionokat, mert egyebek között lelkes sportember is volt: vakmerő vadász és lovas, szenvedélyes gerelyhajító és íjász, s nem kevésbé lelkes néző. Csakis az ő pénzének, valamint szervezőkészségének és energiájának volt köszönhető, hogy az olimpiai játékok megmenekültek a hanyatlástól, és rendszeresen, kellő pompával meg lehetett rendezni őket; ezért is övezte Heródes nevét tisztelet számos kis görög

szigeten és városban, amelyek az életfogytiglani elnöki címet adományozták neki. Jóléti és kulturális célokra nagy összegeket adományozott Athénnak, Lükiának, Pergamonnak és Spártának. Újjáépítette a rhodoszi Apollón-templomot, új falakkal vétette körül Büblosz, fórumot építtetett Türoszban és Bejrútban, Laodiceának vízvezetéket adományozott, színházakat építtetett Szidónban és Damaszkuszban, gümnaszionokat Ptolomaiszban és Tripoliban, szökőkutat és fürdőt Askelonban. Antiokhiában, amely akkoriban a Közel-Kelet legnagyobb városa volt, kiköveztette a két és fél mérföldes hosszúságú főutcát, és elejétől a végéig oszlopcsarnokot emeltetett, hogy megvédje a város polgárait az esőtől, és a nagyszabású munkálatokat csiszolt márvánnyal fejezte be. Az említett helységek legtöbbjében zsidók is éltek, akik sütkéreztek nagylelkű hitsorsosuk dicsőségének visszfényében.

Heródes magában Palesztinában is folytatni kívánta ezt a bőkezű univerzalista politikát, és a maga pánjudaizmusában pártját fogta a kiközösített vagy heterodox elemeknek. Szamáriát, amelyet Johánán Hürkánosz leromboltatott, és vízzel árasztott el, újjáépíttette, és patrónusának, Augustusnak görög elnevezéséről Szebaszténak keresztelte. A városnak templomot, falakat és tornyokat, valamint egy oszlopcsarnokok szegélyezte utcát adományozott. A tengerparti Banijaszban újabb templomot építtetett egyiptomi gránitból, és ugyancsak a tengerparton, Sztratón Tornyának a helyén, erős nagyvárost emeltetett Caesarea néven. Josephus szerint a város részére mesterséges kikötőt is terveztetett, amely „nagyobb volt a görögországi Pireusznál”; mérnökei „húsz öl mélységű vízben kőtömböket helyeztek el, amelyek többsége ötven láb hosszú, tíz öl széles és kilenc öl mélységű volt, egyes esetekben még ennél is nagyobb”; ez volt az alapja a 200 láb széles, hatalmas hullámtörő gátnak. A kétszáz angol hold területű városnak mészkőből épített színháza, piactere és kormányépülete volt, és szépséges amfiteátruma, ahol négyévente pazar játékokat rendeztek. Az amfiteátrumban Heródes hatalmas Caesar-szobrot állíttatott fel, amely Josephus szerint nem maradt el az olümposzi Zeusz-szobor, az ókori világ hét csodájának egyike mögött. Amikor Heródes halála után birodalma is szétesett, szinte magától értetődött, hogy Caesarea legyen Júdeában Róma új adminisztratív központja. Emellett Palesztina-szerre megtalálhatók voltak Heródes erődei és palotái, köztük az Antonia-fellegvár Jeruzsálemben, amely a Jonátán Makkabeus által épített hasmóneusi Barisz-erőd fölé épült, csak éppen – hamisítatlan heródesi szellemben – nagyobb, erősebb és pompázatosabb volt. Az új

építmények közé tartozott még a Herodium, az anyjáról elnevezett, Jerichó melletti Küprosz, a Holt-tenger keleti partján lévő Makhaerosz és a mászádái sziklákból kivágott, csodálatos sivatagi kilátást nyújtó villa- és erődegyüttes.

Heródes elgondolása szerint a jeruzsálemi Antonia-erőd megépítése politikai, sőt geopolitikai célt is szolgált. Amikor Kr. e. 37-ben a légiók segítségével elfoglalta a várost, csak nagy nehézségek árán sikerült lebeszélnie római szövetségeseit arról, hogy elűzzék a teljes lakosságot, és lerombolják Jeruzsálemet, mert egykettőre arra a véleményre jutottak, hogy a város kormányozhatatlan. Heródes azt javasolta, hogy inkább tegyék nemzetközibbé; felajánlotta, hogy új zsidó csoportokat telepít be, amelyek kiegyenlítik az őslakosság fogyatékosságait, és azt is tervezte, hogy Jeruzsálemet nemcsak Júdea, hanem az egész zsidóság fővárosává avatja. A diaszpórabeli zsidókat felvilágosultabbnak, a görög és római eszmékre fogékonyabbnak tartotta, mint a palesztinaiakat, és úgy gondolta, a jövevények Isten tiszteletének olyan formáit pártolják majd, amelyek összeegyeztethetőek a modern világ szellemével. A főváros közhivatali posztjait a diaszpórabeli zsidók közt osztotta szét, és hogy tekintélyüket megerősítse, más diaszpórabeli zsidókat arra buzdított, hogy keressék fel rendszeresen Jeruzsálemet. Elméletben a Törvény úgy írta elő, hogy a zsidók háromszor egy évben zarándokoljanak el a Templomba: pészáchkor, sávuótkor és a sátoros ünnepen (szukkót).[66] Heródes úgy döntött, hogy támogatja ezt a szokást, különösen a diaszpórabeli zsidók esetében, és ezért ellátta Jeruzsálemet egy modern római-görög város minden kényelmi berendezésével; elsősorban pedig úgy építette újjá a Templomot, hogy az feltétlenül megtekintésre érdemes látványosság legyen. Heródes nemcsak jeles filantróp volt, hanem ihletett propagandista és nagy látványtervező is.

Módszeresen és megfontoltan látott neki Jeruzsálem – a világ leggyanakvóbb és legingerlékenyebb városa – átalakításának. Az Antonia felépítésével megszilárdította uralmát a város fölött, és hogy tovább növelje helyzete biztonságát, három erős tornyot is emelt: a Phazaelt (amely később „Dávid tornya" néven vált ismertté), a Hippicust és a Mariamnét (amely még felesége kivégzése előtt készült el). Miután ezekkel a munkákkal elkészült, már megengedhette magának, hogy színházat és amfiteátrumot is építtessen, bár ezeket elővigyázatosságból a Templom körzetén kívül helyezték el. Ezután, Kr. e. 22-ben országos gyűlést hívott össze, és bejelentette élete főművét: a Templom minden eddiginél pompásabb, még Salamon dicsőségét is

túlszárnyaló átépítését. A következő két évben összegyűjtötték és kiképezték az építkezéshez szükséges tízezer munkást és ezer papi felügyelőt, akik aztán a tiltott területeken szakiparosként maguk is munkába álltak. Ezekre a hosszadalmas és gondos előkészületekre azért volt szükség, hogy a jeruzsálemi zsidók megnyugodjanak: a régi Templom lerombolása csupán előjáték egy új és sokkal nagyszerűbb isteni hajlék felépítéséhez.[67] Heródes különösen ügyelt rá, hogy ne adjon tápot a rigoristák vallási aggályainak: az oltárhoz és rámpájához például megmunkálatlan kődarabokat használtak, hogy vas ne érintse őket. Mindössze másfél évbe telt, hogy a Templom működő áldozati hellyé váljék; ezalatt a szentélyt bonyolult függönyrendszer óvta a profán tekintetektől. Ám az egész hatalmas épület elkészülése teljes negyvenhat évbe került, és alig készültek el a kőművesek a díszítőmunkálatokkal, amikor, Kr. u. 70-ben, a rómaiak az egészet lerombolták, úgy, hogy kő kövön nem maradt belőle.

Heródes Templomáról leírások állnak rendelkezésünkre[68] Josephus *A zsidók története* és *A zsidó háború* című műveiben, valamint a *Middót, Támid* és *Jóma* című talmudi traktátusokban; ezeket a forrásokat a közelmúlt régészeti kutatásainak eredményei egészítik ki. Heródes, hogy a kívánt nagyszabású hatást elérje, megkettőzte a Templom-hegy területét: hatalmas támfalakat építtetett, és ezek közeit törmelékkel töltette ki. Az így keletkezett nagyméretű udvar körül oszlopcsarnokokat emeltetett, és az egész komplexumot hidak segítségével kötötte össze a felsővárossal. A plató egyik végén felépített szentély sokkal magasabb és szélesebb volt, mint Salamoné (hatvan könyökkel szemben száz könyök). Mivel azonban Heródes nem származott papi családból, és ezért még a belső udvarba sem léphetett be, a szentély belsejével nem sokat törődött, és a szentek szentje, bár belül arannyal rakatta ki, kopár maradt. Annál több pénzt költöttek a külső elemekre, kapukra, szerelvényekre, díszítésekre, amelyeket arany- és ezüstlemezek borítottak. Josephus szerint a kő „rendhagyóan fehér" volt, és a kő csillogása, az arany ragyogása, amelyet az erős napfény sok mérföldön át megsokszorozott, már messziről lenyűgözte azokat az utasokat, akik a Templomot első ízben pillantották meg.

A csodás plató, amelynek területe harmincöt angol holdat, kerülete pedig egy mérföldet tett ki, kétszer olyan magas volt, mint amilyennek ma a völgy mélyéből látni, mivel a nagy kőtömbök alsó sorait évszázadok törmeléke takarja. Josephus szerint e kőtömbök egy része negyvenöt könyök hosszú, tíz könyök magas és hat könyök széles volt, és külföldről hozatott kézművesek dolgozták ki őket szokatlanul

magas színvonalon. A plató legfölső negyvenlábnyi része boltíves folyosókat fedett, és fölöttük, magán a platón, voltak az oszlopcsarnokok, huszonhét láb magas korinthoszi oszlopok százaival; ezek az oszlopok, írja Josephus, olyan vastagok voltak, hogy három férfi is alig érhette őket körül. Az építmény, teszi hozzá, olyan magas volt, hogy az oszlopcsarnokokból lenézve az ember elszédült.

A zarándokok, akik egész Palesztina területéről és a diaszpórából százezrével sereglettek a városba a nagy ünnepekre, a város felől egy hatalmas lépcsőn és a fő hídon át közelítették meg a platót. A falakon belüli külső udvar mindenki számára nyitva volt, és a kapukban meg az oszlopcsarnokokban pénzváltók várták a látogatókat, hogy a világ minden tájáról magukkal hozott pénzeket, a Templom költségeire szánt „szent sékeleket" beszedjék – ők váltottak ki heves indulatokat Jézusból –, és galambokat is árultak áldozati célokra. A külső udvaron belüli falon és kapun kőbe faragott, latin és görög nyelvű figyelmeztetés tiltotta el halálbüntetés terhe alatt a nem zsidókat útjuk folytatásától. Ez az újabb fal zárta magába a nők udvarát, míg a nazireusoknak és a leprásoknak külön sarkokat jelöltek ki, és ezen az udvaron belül volt az izraeliták udvara, a zsidó férfiak számára. A belső udvarok mind emelt szintűek voltak, és lépcsőkön lehetett megközelíteni őket; végül magasabb lépcső vezetett az áldozatok színhelyéhez, más néven a papok udvarához és az erről az udvarról nyíló szentélyhez.

A Templom körzetében sok ezer pap, levita, írnok és jámbor zsidó dolgozott. A papok feleltek a rítusok ért és a szertartásokért, a leviták közül kerültek ki a kórustagok, a zenészek, a takarítók és a mérnökök. Huszonnégy csoportban dolgoztak, és a nagy ünnepek lázas nyüzsgésének idejére egész Palesztinából és a diaszpórából érkezett, papi vagy levita családokból származó férfiak egészítették ki soraikat. A papok legfőbb kötelessége a szentély karbantartása volt. A zsidók átvették az egyiptomiaktól az oltáron örökké égő tűz gondolatát, és a szentély számos lámpását is folyamatosan kellett gondozni és feltölteni. Ugyancsak Egyiptomból származott az a szokás is, hogy a legsötétebb és legtitkosabb zugokban tömjént égessenek. A Templom évente hatszáz font tömjént fogyasztott; a költséges anyagot az Avtina nevű papi család állította elő titkos recept alapján; a család nőtagjai nem használhattak illatszert, nehogy korrupcióval vádolhassák őket. A tömjént máskülönben összetört tengeri kagylóból, szodomai sóból, különleges ciklámenből, mirhából (azaz kámforos mézgagyantából), fenyőtömjénből (azaz terebintfa mézgagyantájából), fahéjból, kasszia-

ból, nárdusból, sáfrányból, mézgabalzsamból, valamint egy máálá ásán nevű titokzatos anyagból állították elő; az utóbbi hatására szállt magasba a tömjén füstje.

Szokásos napi szertartásként minden hajnalban és minden napnyugtakor két-két bárányt áldoztak fel; mindegyik rítushoz tizenhárom papra volt szükség. Közönséges zsidó férfiak természetesen nem léphettek a szentélybe, de az áldozat alatt a szentély kapuját nyitva tartották, hogy ők is láthassák, mi történik odabenn. Az istentisztelet mindig rituális borivással, a szent szövegek valamelyikének felolvasásával, valamint himnuszok és zsoltárok eléneklésével zárult. A karéneket kísérő zenekar dupla sípból, tizenkét húros hárfából, tíz húros lantból és bronzcimbalmokból állt, az ezüsttrombita és a kosszarvból faragott sófár megfújásával pedig a liturgiát tagolták. A rituális áldozatot a látogatók egzotikusnak, sőt barbárnak találták, mivel a legtöbb idegen a nagy ünnepekre érkezett, amikor töméntelen állatot áldoztak fel. Ilyenkor a Templom belső része félelmetes hellyé változott: a rémült állatok bőgésébe és hörgésébe rituális kiáltozás és kántálás, a kürt meg a trombita harsogása vegyült, és minden csupa vér volt. Az Ariszteász levelének szerzője, egy Alexandriából Jeruzsálembe zarándokolt férfi azt írja, hogy az áldozatokat hétszáz pap mutatta be, akik csendben dolgoztak, szakavatott ügyességgel kezelték a súlyos testeket, és mindig az oltár megfelelő részére helyezték őket.

Az állatokat nagy számuk miatt gyorsan kellett levágni, kivéreztetni és feldarabolni. Hogy a nagy mennyiségű vértől megszabaduljanak, a plató üreges volt, és hatalmas tisztítórendszerként működött. Harmincnégy ciszternája közül a legnagyobbikba, a Nagy Tengernek nevezettbe több mint kétmillió gallon víz fért. Télen ezek a ciszternák az esővizet tárolták, nyáron pedig további vízmennyiséget vezettek beléjük a Siloám medencéjéből. Számtalan cső szállította a vizet fel a plató szintjéig, és ugyancsak nagyszámú csatorna vezette el a véráradatot. Ariszteász így írt erről: „Az oltár alján sok nyílás van a víz számára, amelyeket csak az áldozatok bemutatói látnak, és így a sok vért szemhunyorításnyi idő alatt összegyűjtik, tisztára mossák, és elvezetik."

Ünnepek alatt a Templomban tolongott a nép, és a kapukat már éjféltől ki kellett nyitni. A szentek szentjébe csak a főpap léphetett, ő is csak egyszer egy évben, az Engesztelés napján, de ünnepek idején a függönyt felhúzták, és így a zsidó férfi zarándokok beleshettek a szentély kapuján, a szent edényeket pedig kihozták megtekintésre. Min-

den zarándok legalább egy áldozati állatot vitt magával – ezért volt olyan irdatlanul sok az állat –, és ebben a kiváltságban pogányok is részesültek. Heródes Temploma Josephus szerint világhírű volt, és nagy megbecsülésnek örvendett; ezért jelentős nem zsidó személyiségek is gyakran mutattak be itt áldozatot, részint jámborságból, részint hogy a zsidó közvéleményt megbékítsék. Kr. e. 15-ben például Heródes barátja, Marcus Agrippa nagyvonalúan egy egész hekatombát (száz állatot) ajánlott fel.[69]

A Templom elképesztően gazdag volt, legalábbis két fosztogatás között. Külhoni királyok és államférfiak Artaxerxésztől Augustus császárig hatalmas mennyiségben adományoztak aranyedényeket, amelyeket az épület legmélyén, különlegesen biztonságos raktárhelyiségekben tároltak. A diaszpóra zsidói is csak úgy ontották a pénzt meg az arany- és ezüstlemezeket, amiképp ma Izrael javára adakoznak, és Josephus azt írja, hogy így lett a Templom „az egész zsidó gazdagság kincstára", Hürkánosz, a gazdag adóbérlő Tobiás család feje például „itt helyezte el házuk egész vagyonát"[70]. De a legfőbb és legrendszeresebb bevételi forrás az a félsékelnyi adó volt, amelyet minden huszadik évét betöltött zsidó férfinak le kellett rónia.

Heródes kivételes bőkezűséget tanúsított a Templom iránt, hiszen az egész új építményt a saját zsebéből fizette. Amikor lefokozta a gyűlölt szadduceus főpapot, ezzel automatikusan megnövelte helyettesének, a farizeus *szegán*-nak a jelentőségét; az utóbbi ellenőrizte a Templom rendszeres tevékenységét, és ügyelt rá, hogy még a szadduceus főpapok is a farizeusok módján tegyenek eleget liturgikus kötelezettségeiknek. Mivel a farizeusokkal Heródes meglehetősen jó viszonyt ápolt, általában került minden konfliktust kormánya és a Templom között. Ez a szövetség azonban uralkodása utolsó hónapjaiban felbomlott. Heródes, a Templom ékítményeiről gondoskodva, a főbejárat fölé aranysast állíttatott. A diaszpórabeli zsidóságnak nem is volt semmi baja ezzel a megoldással, ám a főváros jámbor zsidói, a farizeusokat is beleértve, hevesen tiltakoztak, és a Tóra-iskolák növendékeinek egy csoportja felmászott a falra, és darabokra zúzta a sast. Heródes, noha már betegeskedett Jerichó melletti palotájában, ez esetben is szokásos energiájával és könyörtelenségével járt el. A főpapot elmozdította hivatalából, a diákokat pedig, miután kilétükre fény derült, letartóztatták, megláncolva Jerichóba hurcolták, az ottani római színházban bíróság elé állították, és elevenen megégették. Ennél kevesebbel Heródes sértett mecénási büszkesége és önbecsülése nem

érhette be. Még füstölt az áldozatok máglyája, amikor hordágyon a callirrhoei hőforrásokhoz szállították, ahol Kr. e. 4 tavaszán meghalt.

Heródes hiába rendelkezett királyságáról, számításai nem váltak be, mert örökösei, az első, nabateiai feleségétől, Dorisztól született fiai nem igazolták reményeit. Arkhelaoszt, akire Júdeát hagyta, Kr. u. 6-ban a rómaiaknak kellett elmozdítaniuk, s az országot ezután közvetlenül a Caesareában székelő római procuratorok kormányozták, akik viszont az Antiokhiában működő római legatusnak feleltek. Az öreg király unokája, Heródes Agrippa viszont rátermett férfiú volt, és Kr. u. 37-ben a rómaiak neki adományozták Júdeát. Heródes Agrippa azonban Kr. u. 44-ben meghalt, Róma pedig, más választási lehetőség híján, ismét a közvetlen uralomhoz folyamodott. Nagy Heródes halálával tehát lényegében vége szakadt a folyamatos és stabil palesztinai zsidó uralomnak, egészen a 20. század közepéig.

Ehelyett a térségben állandósult, sőt nőtt a feszültség, ami római fennhatóság alatti területeken kivételes állapotnak számított. A rómaiak liberálisan kormányozták birodalmukat, s amíg lényegi érdekeiknek nem mondott ellent, tiszteletben tartották a helyi vallási és társadalmi intézményeket, sőt még a politikaiakat is. Igaz, hogy a nagyritkán előforduló felkeléseket nagy erővel és kérlelhetetlenül tiporták el, de a legtöbb földközi-tengeri és közel-keleti nép felvirult uralmuk alatt, és sokkal kedvezőbbnek ítélték ezt az állapotot, mint bármit, amit helyette elérhettek volna. Így gondolkodott a diaszpóra jó hatmilliónyi zsidósága is, kivéve egyetlen alexandriai esetet, amely a palesztinai változások hatására következett be. Fölöttébb valószínű, hogy sok, talán a legtöbb zsidó még a zsidó hazában sem látott a rómaiakban elnyomót vagy vallása ellenségét, de egy népes palesztinai kisebbség nem tudott megbékélni a kitteusoknak *(kittim)* nevezett rómaiakkal, ezek időnként még a heves ellenszegülést óhatatlanul követő szigorú megtorlástól sem riadtak vissza. Kr. u. 6-ban Gamalai Júdás vezetésével felkelés tört ki a Nagy Heródes halálát követő közvetlen uralom ellen, majd hasonló okokból újabb lázadásra került sor, amikor Kr. u. 44-ben, Heródes Agrippa halálát követően, újra bevezették a közvetlen római uralmat. Ezt a második lázadást egy Theudasz nevű férfi vezette, aki egy gyülevész tömeg élén menetelt végig a Jordán völgyén. Következett a harmadik lázadás Felix procurator idejében (Kr. u. 52-60), amikor négyezer ember sereglett össze az Olajfák hegyén, arra számítva, hogy Jeruzsálem falai ugyanúgy ledőlnek, mint korábban Jerichóéi. Végül újabb nagyszabású felkelések törtek ki Kr. u. 66-ban és 135-ben, amelyek már az egész keleti birodalmat megráz-

kódtatták. Bármilyen területeket tartott hatalmában Róma, sehol sem volt példa hasonló méretű eseménysorra.

Miért voltak a zsidók ilyen nyughatatlanok? Nem azért, mintha esetükben is olyan nehezen kezelhető, harcias, elmaradott, törzsi jellegű társadalomról lett volna szó, mint a parthusoké, amely a birodalom keleti határain szüntelen zaklatta a rómaiakat, akár később a pathanok és afgánok az angolokat India északnyugati határán. Ellenkezőleg: a zsidókkal éppen az volt a baj, hogy túl fejlettek és szellemileg túl öntudatosak voltak az idegen uralom elviseléséhez. A görögök ugyanilyen módon kerültek szembe Rómával, de a maguk módján oldották meg a problémát: külsőleg behódoltak, intellektuálisan azonban ők kerekedtek a rómaiak fölé. Kulturális tekintetben a római birodalom, különösen a Keleten, elgörögösödött. A tanult emberek görögül beszéltek és gondolkoztak; a művészetben és az építészetben, a drámában, az irodalomban és a zenében a görög minták lettek a mérvadóak; ezért a görögök soha nem érezték úgy, hogy kulturális téren alá volnának vetve Rómának.

És ebben rejlett a zsidók fölötti uralom problémája. A zsidók kultúrája régebbi volt, mint a görögöké. A művészetek terén és néhány más területen nem versenghettek a görögökkel, de irodalmuk több műfajban is magasabb rendű volt. A római birodalomban nagyjából ugyanannyi zsidó élt, mint görög, és a zsidók között nagyobb volt az írástudók száma. És mindennek ellenére a görögök, akik a római birodalom kulturális politikáját irányították, egyáltalán nem ismerték el a héber nyelvet és kultúrát. Figyelemre méltó tény, hogy a görögök, akik oly kíváncsian faggatták a természetet, és oly gyorsan sajátították el az idegen technológiát és művészi tudást, az idegen nyelvek iránt teljesen közönyösek voltak. Ezer éven át éltek Egyiptomban, de soha semmit nem sajátítottak el a kereskedelemmel összefüggő démotikus íráson kívül; minden jel szerint Püthagorasz volt az egyetlen görög tudós, aki értette a hieroglifákat. Ugyanilyen érzéketlenek voltak a héber nyelv, a héber irodalom és a zsidó vallásfilozófia iránt is; mindezeket legföljebb pontatlan híresztelésekből ismerték. Ez a görög részről megnyilvánuló kulturális megvetés, valamint az a komplex, gyűlöletből és szeretetből kevert viszony, amely sok művelt zsidót a görög kultúrához fűzött, állandó feszültségnek lett a forrása.

Görögök és zsidók ókori viszonya bizonyos értelemben rokonítható azzal a kapcsolattal, amely a 19. században és a 20. század ele-

jén a zsidók és a németek között létrejött, bár a párhuzamot semmiképpen sem szabad túl messzemenően értelmezni. A görögöknek és a zsidóknak sok volt a közös vonásuk: így például mindkettejük univerzalista felfogása, továbbá racionalizmusuk és empirizmusuk, elképzelésük a kozmosz isteni elrendezéséről, etikai érzékük vagy szenvedélyes érdeklődésük az ember iránt – de adott esetben a különbségek, amelyeket a kölcsönös félreértések még tovább éleztek, fontosabbnak bizonyultak.[71] Mind a zsidók, mind a görögök meggyőződéssel állították, hogy hisznek a szabadságban, de míg a görögöknél az önmagát kormányzó, törvényeit és isteneit önállóan megválasztó közösségben testet öltő szabadság, önmagában vett cél volt, a zsidók csak eszközt láttak benne – olyan eszközt, amely meggátolja, hogy az Isten által elrendelt és ember által megváltoztathatatlan vallási kötelességekbe bárki is beleavatkozzék. A zsidók csakis akkor békéltek volna meg a görög kultúrával, ha a körülmények megfelelő alakulásával átvehették volna – ami végül a kereszténység formájában be is következett.

Ezért meg kell értenünk, hogy a Róma elleni látszólagos zsidó lázadás legmélyén a zsidó és a görög kultúra közti összecsapás munkált. Mi több: ez az összecsapás könyvekből eredt. Akkoriban csupán két nagy irodalom létezett, a görög és a zsidó, mert a görög mintát követő latin szövegek még csak úton voltak afelé, hogy önálló egységet alkossanak. Egyre több lett az írástudó, különösen a görögök és a zsidók között, akiknél létezett alapfokú oktatás. Az írók mindinkább személyiségként léptek fel; nem kevesebb, mint ezer hellenisztikus szerző nevét ismerjük, és a zsidó írók közül is egyre többen tárták fel kilétüket. Megjelentek a nagy állami és magánkönyvtárak is – az alexandriainak hétszázezernél több tekercs volt birtokában. A civilizált nemzetközi társadalom a görög irodalmat tekintette magáénak, a zsidók azonban sokkal szorgalmasabban másolták, terjesztették, olvasták és tanulmányozták a maguk szent szövegeit.

Való igaz: a héber irodalom sok tekintetben lényegesen dinamikusabb volt a görögnél. A görög szövegek, Homérosztól kezdve, az erény, az illendőség és a különböző gondolkodásmódok felé kalauzolták az olvasót, a héber művekben viszont erős volt a hajlam, hogy a cselekvéshez nyújtsanak vezérfonalat; ráadásul ez a dinamikus elem egyre erősödött. A héber irodalom szándékában propagandisztikus, hangnemében polemikus volt, és mélyreható idegengyűlölet jellemezte, amelyen belül a legellenségesebb indulat a görögök ellen irányult. Megfigyelhető volt benne továbbá a Makkabeusok harcainak következményeként a vértanúság hangsúlyozása. Az egyik legjellegzete-

sebb művet egy Kürénéi Jászon nevű zsidó írta; az eredetileg ötkötetes munka tartalmi kivonatként maradt ránk, a Makkabeusok második könyve címen, és bár felhasználja a görög próza minden retorikai fogását, lényegében görögellenes támadó irat és egyszersmind gyújtó hatású martirológia.

A mártírtörténeteknél is fontosabb az az apokaliptikusnak nevezett új irodalmi irányzat, amely a Makkabeusok fellépésétől kezdve tölti ki a zsidó tudatban azt az űrt, amelyet a profetikus irodalom elsorvadása hagyott. A szó maga „revelációt" jelent. Az apokaliptikus szövegek olyan misztériumokat próbálnak feltárni, amelyek túl vannak az emberi tudás vagy tapasztalat határain, és a nagyobb hitelesség érdekében gyakran hivatkoznak halott próféták nevére. Ezek a szövegek, a Makkabeus-válság hatására, a Kr. e. 2. századtól kezdve nagyobbrészt eszkhatologikus témákra összpontosítanak: a jövőre vetítik ki a zsidók megrögzött rajongását a történelem iránt, és megjövendölik, mi történik majd „az idők végeztével", amikor Isten véget vet a történelmi korszaknak, és az emberiség belép az összegezés korába. Ezt a pillanatot nagy kozmikus megrázkódtatások kísérik majd, Armageddon végső csatájaként, és ahogy az egyik kumráni tekercs írja: „az égi gazda nagy hangon szólal meg, a világ alapjai megrendülnek, és az ég hatalmasságainak háborúja az egész világra kiterjed".[72] Ezeket az eseményeket szélsőséges erőszak kíséri; élesen elkülönül egymástól a jó (a jámbor zsidók) és a gonosz (a görögök, később a rómaiak), és a szöveg arra is utal, hogy ez az időszak úgyszólván küszöbön áll.

A szóban forgó könyvek közül a legnagyobb hatást a korai Hasmóneus-időkbeli Dániel könyve váltotta ki, részint mert sikerült bekerülnie a kánonba, részint mert számos más munkának lett a prototípusa. A könyv az asszír, babilóniai és perzsa időkből vett történelmi példákkal szítja fel a gyűlöletet általában a pogány imperializmus, különösen pedig a görög uralom ellen, és megjósolja a birodalom végét és Isten királyságának eljövetelét, amelyet talán egy felszabadító hős, az Ember Fia irányít. A könyv valósággal lüktet az idegengyűlölettől és a vértanúságra való felszólításoktól.

Ezeket az apokaliptikus könyveket a valóság különböző szintjein lehetett értelmezni. A mérsékelt gondolkodású jámbor zsidóknak - valószínűleg a többségnek –, akik Jeremiás és Ezékiel ideje óta nagyjából elfogadták, hogy vallásukat egy liberálisnak mondható idegen uralom alatt is gyakorolhatják, sőt talán nincs is ennél kedvezőbb

helyzet, Dániel nem a történelmi, tényleges, a Dávidéhoz hasonló királyság visszaállítását ígérte; helyette merőben más jellegű végső kimenetelt jövendölt, tudniillik a feltámadást és a személyes halhatatlanságot. A farizeusokat különösen megragadta Dániel könyvének az a végső állítása, miszerint „megszabadul a te néped (…) És sokan azok közül, akik alusznak a föld porában, felserkennek, némelyek örök életre, némelyek pedig gyalázatra és örökkévaló utálatosságra.”[73] Dánielnek ezt az elképzelését erősítette meg az úgynevezett etiópiai Hénoch-könyv, amely a Kr. u. 1. század elején keletkezett, és „a végső napról” meg „az ítélet napjától” beszél, amikor is a „választottak” részesülnek majd előnyben, és elfoglalhatják a maguk királyságát.

A halál utáni megítéltetés és az érdem szerint adományozott halhatatlanság tanát több mint ezer évvel korábban Egyiptomban dolgozták ki. Zsidónak nem minősülhetett, mert nem került be a Tórába, a szövegeikhez ragaszkodó szadduceusok pedig minden jel szerint elvetették a halálon túli élet fogalmát. A gondolat azonban embrionális formában már Ésaiásnál megtalálható, és a farizeusok mohón tették magukévá az apokalipszisnak ezt az aspektusát, mivel nagyon is megfelelt az etikai igazságszolgáltatás iránti erős érzéküknek. Jób már bebizonyította, hogy a theodicaea problémájára nem adható földi válasz; de ha ezen a világon nincs igazság, majd lesz a túlvilágon, ahol az isteni bíró megjutalmazza az igazakat, és elítéli a gonoszokat. A végítélet gondolata nagyon is megfelelt a törvény uralmáról kialakított judaisztikus elképzelésnek. A farizeusok éppen ezt a tant oktatták, és egyszersmind racionális módon közeledtek a Törvény betartásához, tanításuk értelmében az üdvözülés tehát elérhetővé vált; éppen ezért vonzottak annyi követőt a farizeusok, mégpedig elsősorban a jámbor szegények közül, akik keserű tapasztalataikból tudták, mennyire valószínűtlen a halálon inneni boldogság.[74]

Míg a farizeusok (akárcsak később Szent Ágoston) különbséget tettek az égi és a földi királyság között, mások betűhívebben értelmezték az apokalipszist. Ők elhitték, hogy az igazság birodalma valóságos, és hamarosan el is következik, s kötelességüknek tartották, hogy siettessék eljövetelét. A legerőszakosabb csoportot a római megszálló erők sicariusoknak hívták; ezek tőrt rejtegettek ruhájukban és megölték a zsidó kollaboránsokat, különösen olyankor, ha az ünnepek alkalmával nagy tömegek verődtek össze. A sicariusok azonban csak egy nagyobb mozgalomnak, az úgynevezett zelótákénak voltak az ultraradikális, terrorista szárnya. A zelóta név Mózes negyedik könyvének (Számok, Numeri) Fineászról szóló epizódjából ered. Fineász úgy

mentette meg a zsidókat a pestistől, hogy dárdájával átdöfött egy istentelen embert a feleségével egyetemben, és ezzel buzgóságában (zelóták a. m. túlbuzgók) „megállta Isten bosszúját”.[75] Josephus szerint a mozgalmat Kr. u. 6-ban Galileai Júda alapította, amikor felkelést szervezett a közvetlen római uralom és az adóztatás ellen. Júda valószínűleg egyfajta korai rabbi volt, aki azt az ősi tant terjesztette, mely szerint a zsidó társadalom teokrácia, amely csak Isten uralmát ismeri el.

Josephus megkülönbözteti egymástól az erőszakot prédikáló és gyakorló zelótákat és az általa számon tartott három másik fő szektát, a farizeusokat, a szadduceusokat és az esszénusokat, akik minden jel szerint általában elfogadták az idegen uralmat.[76] Ám az a tény, hogy Galileai Júda helyettese, Cádok farizeus volt, azt jelzi, hogy a határvonalakat nem lehetett élesen meghúzni, és a Kr. u. 1. század előrehaladtával egyre több jámbor zsidó, köztük a farizeusok is mintegy elismerték, hogy az erőszak bizonyos esetekben elkerülhetetlen. Ez az egész kérdéskör azonban homályos, mert Josephus, aki a legfőbb forrásunk, maga is érdekelt fél volt. Ő a zelóta meghatározást tiszteletre méltó címnek tartotta, és ezért vissza is vonta, valahányszor a zelóták tevékenységét terroristának vagy társadalomellenesnek ítélte. A kérdést, hogy jogosult-e a terrorizmus, ha a tiltakozás más formái csődöt mondanak, akkoriban éppoly szenvedélyesen vitatták, mint napjainkban, és ha felmerül a probléma, hogy pontosan milyen szerepet is játszottak a zelóták és a sicariusok, akik a század minden felkelésében tevékenyen részt vettek, a tudomány továbbra is csak feltételezésekbe bocsátkozik.[77]

Még több vita övezi a sivatag szélén élő különféle millenniumi szektákat, amelyeket Josephus (akárcsak Philo és Plinius) összesítve esszénusoknak nevez. Valójában sokféle eltérő kategória létezett. A legismertebbek a kumráni szerzetesek, mivel a Holt-tenger partján lévő kolostorukat G. L. Harding és de Vaux atya 1951 és 1956 között feltárta, az ott talált nagyszámú írást pedig azóta is folyamatosan elemzik és teszik közzé. A szerzetesek nyaranta sátrakban éltek, télen pedig barlangokba húzódtak. A rituális tisztálkodást szolgáló központi épületeikben fejlett vízvezetékrendszerük volt, és megtalálhatjuk konyhájukat, pékségüket, ebédlőjüket és fazekasműhelyüket, továbbá gyülekezőhelyiségüket is. A szekta példáján látható, milyen fontos szerepet játszott ezeknél a szélsőséges csoportoknál az irodalom, mert volt jól felszerelt író- és másolóhelyiségük csakúgy, mint nagy könyvgyűjteményük, amelyet a biztonság kedvéért nagy korsókba zárva rej-

tettek el a közeli barlangokban, amikor a Kr. u. 66-ban kitört lázadás során a rómaiak fenyegették a közösséget. Ugyanakkor a leletek fényt derítenek arra is, hogyan szította az irodalom az erőszakot: az apokaliptikus vonatkozás ú kánoni szövegek (például Ésaiás) mellett a szerzetesek maguk is alkottak eszkhatologikus szövegeket, mégpedig ugyancsak forradalmi és harcias jellegűeket. Az a dokumentum, amelyet mi „A világosság fiának a sötétség fiai ellen" címen ismerünk, nem pusztán ködösen apokaliptikus, hanem részletes kiképzési kalauzt is nyújt egy közelinek vélt csatához. A szerzetesek táborának elrendezése védekező jellegű volt, s állt benne egy őrtorony is; amikor Kr. u. 66-70-ben elkövetkezett „az idők vége", a rómaiak minden jel szerint valóban megtámadták és elpusztították.[78]

A kumráni militáns közösség azonban csak egy volt a számos esszénus jellegű közösség sorában. Valamennyit megérintette az apokalipszis, de nem mind pártolták az erőszakot, sőt volt köztük néhány egyértelműen békés jellegű is. Akadtak köztük barlanglakó remeték, mint az Egyiptomból jött therapeuták; Egyiptomban legalább kétezer évig léteztek ilyen sivatagi közösségek. Barlanglakó szerzetesek voltak a szíriai margheriánusok is, csakúgy, mint a Jordán mellett élő keresztelő csoportok, amelyek tagjai közül Keresztelő János és követői a legismertebbek.

Keresztelő János többnyire Galileában és a Pereában élt és működött; ezt a területet akkorra már túlnyomórészt zsidók lakták, de korábban, a Makkabeus-időkben tűzzel-vassal – és gyakran erőszakos térítéssel – kapcsolták Júdeához. A szenvedélyes ortodoxia és a különféle heterodoxiák egyaránt jellemezték, és színhelye volt az állandó vallási és politikai forrongásoknak. A terület nagy részét feldúlták a Heródes halálát követő, illetve a Kr. u. 6-ban kitört zendülések, és Heródes Antipas, a nagy ember fia, akit a rómaiak kormányzóvá tettek, úgy próbálta meg újjáépíteni, hogy új, görög mintájú városokat alapított. Kr. u. 17 és 22 között új adminisztratív központot létesített a Galileai-tó melletti Tiberiasban, és hogy benépesítse, rákényszerítette a környéken élő zsidókat, hogy adják fel gazdaságaikat, és költözzenek a városba; de ugyanígy telepítette be a szegényeket és az egykori rabszolgákat is. Tiberias ekként ritka és rendhagyó alakulat lett, mint az egyetlen olyan görög város, ahol többségben voltak a zsidók. Antipast azonban elsősorban más okokból bírálták. Gyanút váltott ki már judaizmusával is, mivel az anyja szamaritánus volt, ő maga pedig bátyja feleségét vette nőül, amivel áthágta a mózesi törvényt. Keresztelő János bebörtönzéséhez és kivégzéséhez éppen az vezetett, hogy prédi-

kált e bűntett ellen.[79] Josephus szerint Antipas úgy érezte: János tábora oly félelmetessé duzzad, hogy ereje előbb-utóbb lázadásba torkollik.

Keresztelő János hitt a zsidók által Messiásnak nevezett tünemény eljövetelében. Küldetése két könyvön alapult: Ésaiásén és Hénochén. Nem volt sem remete, sem szeparatista, sem pedig kirekesztő, épp ellenkezőleg: valamennyi zsidónak azt prédikálta, hogy közeleg az elszámolás napja, tehát mindenkinek fel kell készülnie az Utolsó Ítéletre; ezért minden embernek meg kell vallania bűneit, bűnbánatot kell gyakorolnia, és a vezeklés jelképe gyanánt vízzel meg kell keresztelkednie. Saját feladatának azt tartotta, hogy válaszoljon Ésaiás felhívására: „A pusztában készítsétek az Úrnak útját",[80] hirdesse az idők végeztének közeledtét és a Hénoch által az Ember Fiának nevezett Messiás eljövetelét. Az Újtestamentum szerint János rokonságban állt a názáreti Jézussal, megkeresztelte, és felismerte benne az Ember Fiát; és Jézus nem sokkal János kivégzése után lépett rá küldetése útjára. Mi volt ez a küldetés, és Jézus vajon mit tartott önmagáról?

A Messiásról szóló zsidó doktrína abban a hitben gyökerezett, mely szerint Dávid királyt arra kente fel az Úr, hogy ő és utódai az idők végeztéig uralkodjanak Izrael fölött, és idegen népeket is hódoltassanak.[81] A királyság bukása után ez a hit profetikus várakozássá alakult: a zsidók immár arra számítottak, hogy Dávid Háza csodaszerűen újjáéled majd.[82] Ehhez illeszkedett Ésaiás leírása erről az eljövendő királyról mint igazságosztóról, és talán ez volt a Messiás-hit leglényegesebb eleme, lévén, hogy a Biblia valamennyi könyve közül Ésaiásét csodálták és olvasták a legszélesebb körben, mint ahogy az is kétségtelen, hogy mind közül ez van a legszebben megírva. A Kr. e. 2. és 1. században a dávidi típusú uralkodónak ez az igazságosztó reinkarnációja éppen beleillett abba az elképzelésbe, amely Dániel és Hénoch könyve, valamint más apokaliptikus művek nyomán az idők végeztéről és a Négy Végső Dologról – a halálról, az ítéletről, a pokolról és a mennyországról – kialakult. Ebben a viszonylag kései szakaszban nevezték első ízben Messiásnak vagy „a felkentnek" (ti. felkent királynak) ezt az Isten által kiválasztott, karizmatikus személyiséget. A szó eredetileg héber, majd arameus volt, később pedig egyszerűen át írták görögre, *messiás*-ként; a „felkent" görög megfelelője azonban *khrisztosz,* és sokatmondó tény, hogy Jézus nevéhez nem a héber, hanem a görög címet társították.

A bonyolult, sőt ellentmondásos eredetű messianisztikus tan nagy zűrzavart keltett a zsidók gondolkodásában. Úgy látszik azon-

ban, a legtöbben abból a feltételezésből indultak ki, mely szerint a Messiás politikai-katonai vezető lesz, és eljövetelével egy tényleges, földi állam valósul majd meg. Az Apostolok cselekedeteiben van egy fontos részlet, amely leírja, hogyan beszélte le az idősebb Gámáliél, Hillél unokája és egy ideig a szanhedrin elnöke a zsidókat a korai keresztények megbüntetéséről: azzal érvelt, hogy Messiásuk hitelességét majd a mozgalom sikere dönti el. Gámáliél hivatkozik Teudás esetére, aki azzal kérkedett, „hogy ő valaki", de megölték, „és mindnyájan, akik csak követték őt, eloszlottak és semmivé lettek". Ott volt azután, „az összeírás idején", a Galileai Júdás – „ez is elveszett, és mindazok, akik őt követték, szétszórattak". Ezért, mondotta, a keresztényeket is békén kell hagyni, mert ha küldetésüket nem kíséri Isten jóváhagyása, „e dolog semmivé lesz".[83]

A zsidók többi vénét meggyőzte Gámáliél érvelése, mert őelőttük is egy, a kormányzás megváltoztatását célzó felkelés eszméje lebegett. Amikor Nagy Heródes értesült róla, hogy a Messiás vagy a Krisztus megszületett, olyan indulatosan fogadta a hírt, mintha dinasztiáját fenyegetné súlyos veszély. Valahány zsidó csak látott olyan embert, aki magát Messiásnak mondta, természetesnek tartotta, hogy az illetőnek valamilyen politikai és katonai programja van. A római kormány, a zsidó szanhedrin, a szadduceusok, sőt a farizeusok is eleve feltételezték, hogy egy Messiás megváltoztatná a fennálló rendet, amelynek ők mind részei voltak. A júdeai és galileai szegények is biztosra vették, hogy az alapvető változásokat emlegető Messiás nem vagy nemcsak spirituális és metafizikai változásokra gondol, hanem a hatalom realitásait – a kormányzást, az adórendszert, az igazságszolgáltatást – is át akarja formálni.

Mármost minden rendelkezésre álló bizonyíték arra vall, hogy a názáreti Jézus a legkevésbé sem alkalmazkodott ehhez a messiási sémához. Nem volt zsidó nacionalista – ellenkezőleg, zsidó univerzalista volt. Keresztelő Jánoshoz hasonlóan őrá is hatottak az esszénusok békés képviselőinek tanításai, és ugyancsak Jánoshoz hasonlóan hitt benne, hogy a bűnbánat és az újjászületés programját, amelyet Ésaiás könyvének 53. fejezete megjövendölt, tovább kell adni a tömegeknek. Az igaz út mesterének nem az a dolga, hogy a sivatagban vagy barlangokban rejtőzködjék. de az sem, hogy helyet foglaljon a hatalmasok között, például a szanhedrinben. Az ő küldetése az, hogy mindenkinek prédikáljon, az – akár mérhetetlen szenvedéseket is követelő – Isten iránti alázat szellemében. A személy, akiről Ésaiás írt, olyan volt, mint a „vesszőszál", „utált és emberektől elhagyatott", „fájdalmak

férfia", aki „megsebesíttetett bűneinkért, megrontatott a mi vétkeinkért", „kínoztatott, pedig alázatos volt, és száját nem nyitotta meg"; az Úr e szenvedő szolgája „a fogságból és ítéletből ragadtatott el", „mint bárány, mely mészárszékre vitetik", „és a gonoszok közt adtak sírt néki, és a gazdagok mellé jutott kínos halál után". Ez a Messiás nem állt a csőcselék élére, nem volt sem demokrata, sem gerillafőnök, még kevésbé leendő földi király vagy a világ ura; sokkal inkább teológus volt és áldozat, aki beszédével és személyes példájával, életével és halálával egyaránt tanított.[84]

Ha Jézus teológus volt, miben állt és honnan eredt a teológiája? A háttér, amelyből kiemelkedett, a heterodox judaizmus és a mindinkább hellenizált Galilea volt. Apja, foglalkozására nézve ács, meghalt, még mielőtt Jézust Kr. u. 28-29-ben megkeresztelték volna. A görög nyelvű Újtestamentumban Józsefnek héber neve van, de Jézus anyját Máriának hívják, a Miriam görög alakja nyomán. Fivérei közül kettőnek, Júdának és Simonnak héber alakban írott neve volt, de két másiknak, Jakabnak és Józsefnek már nem; a Jézus pedig a héber Józsuénak volt a görög alakja. A család Dávidtól származtatta magát, és könnyen lehet, hogy túlnyomórészt konformisták voltak, mivel az Újtestamentum utal rá, hogy Jézus tanítása családi feszültségeket gerjesztett – bár halála után a család már elfogadta misszióját. Jakab fivére lett Jeruzsálemben a szekta feje, és miután a szadduceusok Jakabot kivégeztették, Jézus Simon nevű unokatestvére lépett a helyébe; Traianus idejében pedig fivérének, Júdának az unokái irányították a galileai keresztény közösséget.

A meglévő bizonyítékok alapján kiderül, hogy noha Jézusra hatott az esszénusok tanítása, és lehetséges, hogy egy ideig köztük is élt, és noha személyes jellegű kapcsolat fűzte a keresztelők szektájához, lényegében a hákámim, a világban otthonosan mozgó jámbor zsidók közé tartozott, és minden csoport közül a farizeusokhoz állt a legközelebb. Ez az állítás félrevezetőnek tűnhet, mivel Jézus nyíltan bírálta a farizeusokat, elsősorban „képmutatásuk" miatt; ám közelebbi vizsgálat után kitűnik, hogy ez az elítélés korántsem olyan szigorú vagy átfogó, mint amennyire az evangéliumi elbeszélés, amelyben foglaltatik, sejteti. Lényegében hasonlít azokra a bírálatokra, amelyeket először az esszénusok, majd a későbbi rabbinikus bölcsek fogalmaztak meg a farizeusok címére; az utóbbiak élesen megkülönböztették a hákámimot, akikben elődeiket látták, „a hamis farizeusoktól", akiket az igazi judaizmus ellenségeinek tekintettek.[85]

Az igazság minden valószínűség szerint az, hogy Jézus részt vett abban a gyorsan elharapódzó vitában, amely a jámbor zsidók közösségén belül zajlott; ehhez a közösséghez pedig különböző felfogású farizeusok is tartoztak. A hákámi mozgalomnak az volt a célja, hogy elősegítse és általánossá tegye a szent életvitelt. Hogyan lehet ezt megvalósítani? A vitának két alapkérdése volt: a Templom központi helye és nélkülözhetetlensége, illetve a Törvény tisztelete. Az első pont kapcsán Jézus nyilvánvalóan azokkal tartott, akik a Templomban a szent életvitel elterjedésének akadályát látták, mivel úgy vélték, hogy a figyelemnek a tényleges épületre s a hozzá tartozó hierarchiákra, többnyire örökletes kiváltságokra és vagyonszerzésre való összpontosítása elválasztja a Templom híveit a néptől, sőt falat emel közéjük. Jézus ugyan prédikációi színhelyéül használta a Templomot, de előtte így tett már a Templom több ellenfele is; gondoljunk elsősorban Ésaiásra és Jeremiásra. A gondolat, miszerint a zsidók a Templom nélkül is elboldogulnának, korántsem volt új keletű, hanem nagyon is ősi múltra nézett vissza, és hirdetői joggal hivatkozhattak arra, hogy az igazi zsidó vallás, jóval a Templom felépítése előtt, egyetemességre törekedett, és nem volt helyhez kötve. Jézus, sok más jámbor zsidóhoz hasonlóan, úgy vélte, hogy a szent életvitel tanítása az alapfokú oktatáson és a zsinagógákon keresztül jut el az egész néphez; de egyszersmind túl is lépett legtöbb, hasonlóan gondolkodó társán, amikor a Templomban a gonosz forrását látta, és megjövendölte pusztulását, továbbá a templomi hatóságokat csakúgy, mint a judaista adminisztráció egész központi rendszerét néma megvetéssel kezelte.[86]

Ami a második problémát, a Törvénynek való engedelmeskedés mértékét illeti, az eredeti vita, amelyben a kizárólag az írott Pentateuchust elismerő szadduceusok álltak szemben a Szóbeli Törvényt oktató farizeusokkal, Jézus korára kiegészült egy további, a hákámimot és a farizeusokat szembeállító nézeteltéréssel. Az egyik iskola, amelyet az idősebb Sámmáj (Kr. e. 50 körül – Kr. u. 30 körül) vezetett, különösen a tisztaság és a tisztátalanság kérdésében foglalt el rigorista álláspontot; ez robbanásveszélyes terület volt, mivel eleve megnehezítette, hogy a köznapi szegény emberek is eljuthassanak a szent életvitelig. A Sammáj-féle iskola rigorizmusa végül el is szigetelte Sámmáj leszármazottait és követőit a rabbinikus-judaista hagyománytól, mígnem aztán éppúgy eltűntek a színről, akárcsak a szadduceusok. A másik iskolát Sámmáj kortársa, az idősebb Hillél vezette, aki a diaszpórából érkezett, és később „babilóniai Hillélként" emlegették,[87] ő a Tóra értelmezésének humánusabb és egyetemesebb

változatát hozta magával. Sámmáj szemében a Tóra lényege a részletekben rejlett; ha a részletek nem voltak pontosak, az egész rendszer értelmét és létjogosultságát veszítette. Hillél viszont a Tóra lényegét a szellemében látta: ha a szellemet helyesen értelmezik, akkor a részletek mellőzhetők. A hagyomány Sammáj indulatát és szőrszálhasogatását szembeállította Hillél alázatosságával és emberségével, de mindennél emlékezetesebb maradt Hillélnek az a törekvése, hogy a törvénynek való engedelmeskedést minden zsidó és minden konvertita számára hozzáférhetővé tegye. Amikor egyszer egy pogány kijelentette, hogy hajlandó zsidóvá lenni, ha a Tórát fél lábon állva is elsajátíthatja, Hillél állítólag így válaszolt: „Amitől magad irtózol, azt ne cselekedd felebarátoddal sem – ennyiben áll a Tóra. A többi mind csak kommentár – menj és tanulmányozd."[88]

Jézus Hillél iskolájához tartozott, és talán valóban helyet is foglalt Hillél számos tanítványa között. Elismételte Hillélnek ezt a híres mondását, és lehetséges, hogy más *dictum*-okat is felhasznált, lévén, hogy Hillél híres volt aforizmáiról. Másfelől, ha szó szerint vesszük, Hillél állítása a Tóráról nem állja meg a helyét. Az, hogy úgy bánjunk másokkal, ahogy szeretnénk, ha velünk bánnának, korántsem meríti ki a Tóra lényegét. A Tóra csak részben etikai kódex, ugyanakkor és elsősorban abszolút érvényű isteni parancsok sorozata. Ezek a parancsok tevékenységek egész skálájára vonatkoznak, és e tevékenységek tekintélyes részének semmi köze az emberek közti viszonyokhoz. Az sem igaz, hogy „a többi mind csak kommentár". Ha így lett volna, a többi, nép, különösen a görögség, sokkal könnyebben el tudta volna fogadni. „A többi", a körülmetéléstől az étrenden át az érintkezés és a tisztaság szabályaiig, korántsem volt kommentár, hanem megannyi ősi utasítás, amely éppenséggel elválasztotta a jámbor zsidókat az emberiség többi részétől. Itt keresendő a legfőbb akadály, amely nemcsak a judaizmus egyetemessé tételét nehezítette meg, de még a zsidók közül is sokakat elzárt a Tóra tanításának gyakorlati megvalósításától.

Tanítói pályafutása során Jézus Hillél aforizmáját morális teológiai rendszerré fejlesztette, és ennek során a törvénynek csak morális és etikai elemeit hagyta érintetlenül. Nem mintha Jézus gyengekezű vagy engedékeny lett volna, éppen ellenkezőleg: nem egy tekintetben sok bölcsnél szigorúbb volt. Így például nem volt hajlandó elismerni a válást, ami a későbbiekben, egészen napjainkig, kivételes fontosságra tett szert. De amiként a Templomot sem fogadta el, ha odaállt Isten és

az embernek a szent életvitelre irányuló törekvése közé, úgy tagadta meg a Törvényt is, ha elállta az Istenhez vezető utat.

Jézus a maga rigorizmusában a logikai végkövetkeztetésig fejlesztette tovább Hillél aforizmáját, és ennek során immár semmilyen értelemben nem volt ortodox bölcsnek tekinthető, sőt zsidó sem volt többé. *Sui generis* vallást teremtett, amelyet joggal neveznek kereszténységnek. Etikai judaizmusába nagy hatás ú konglomerátumban építette be az Ésaiásnál, Dánielnél és Hénochnál talált eszkhatológiai elemeket, valamint mindazt, amit az esszénusok és Keresztelő János tanításából hasznosnak talált, oly módon, hogy világos perspektívát nyithatott a halálra, az ítéletre és a túlvilági életre. És ezt az új teológiát mindenkinek felkínálta, akit csak missziója során elérhetett: a jámbor zsidóknak, az *ám háárec*-nek, a szamaritánusoknak, a tisztátalanoknak, még a pogányoknak is. Ugyanakkor, sok más vallási újítóhoz hasonlóan, volt egy nyilvános tanítása a tömegek és egy bizalmas a közvetlen követői számára. Az utóbbi arra vonatkozott, hogy mi történik majd vele mint emberrel, az életben és a halálban, és ebben rejlett messiási mivoltának legfőbb jogcíme – nem egyszerűen Isten Szenvedő Szolgája volt, hanem ennél sokkal jelentősebb személyiség.

Minél alaposabban vizsgáljuk Jézus tanítását és tevékenységét, annál nyilvánvalóbbá válik, hogy több értelemben is végzetes csapást mért a judaizmusra, és ezáltal elkerülhetetlenné vált, hogy a zsidó hatóságok letartóztassák és perbe fogják. A Templommal szembeni ellenségességét még a templomi kultusz központi szerepét bizonyos mértékig elfogadó liberális farizeusok sem nézhették jó szemmel. Ugyancsak alapvető jelentőségű volt a Törvénytől való elhatárolódása. Márk elbeszélése szerint Jézus, „előszólítván az egész sokaságot", ünnepélyesen így szólt: „Nincs semmi az emberen kívülvaló, ami bemenvén őbelé, megfertőztethetné őt; hanem amik belőle jőnek ki, azok fertőztetik meg az embert."[89] Ezzel nyíltan tagadta a Törvény szerepének jelentőségét az üdvözülés és az igazolás folyamatában. Azt állította, hogy legyen az ember mégoly szegény, tudatlan és bűnös, akkor is közvetlen kapcsolata lehet Istennel; Isten készségét nem a Tórának való engedelmesség váltja ki, hanem Istennek az emberek iránti hajlandósága, amely mindazokra kiterjed, akik hisznek benne, és ezért betartják parancsait.

A legtöbb művelt zsidó hamisnak tartotta ezt a doktrínát, hiszen Jézus lekicsinyelte és figyelmen kívül hagyta a Tórát, és azt hangoztatta, hogy az Utolsó Ítélet egyre közelgő napján az üdvözüléshez

nem a Törvénynek való engedelmességre, hanem egyedül hitre van szükség. Ha Jézus vidéken marad, nem érte volna semmi baj. Amikor azonban követői élén Jeruzsálembe érkezett, és ott nyíltan hirdette tanítását, maga idézte fejére a letartóztatást és a pert, különös tekintettel a Templom elleni állásfoglalására – és ellenségei éppen ezt állították a vád központjába.[90] A hamis tanítókat rendes körülmények között valamilyen távoli körzetbe száműzték; Jézus azonban a perben tanúsított viselkedésével maga hívta ki maga ellen a sokkal súlyosabb büntetést. A Deuteronomium 17. fejezete, különösen a 8.-tól a 12.-ig terjedő versek azt fogalmazzák meg, hogy jogi és vallási természetű nézeteltérésekben teljes körű vizsgálatot kell folytatni, majd többségi döntést kell hozni, és aki az érintettek közül nem fogadja el a döntést, az halállal lakol. A vitázó kedvű és erős akaratú, de a törvény uralma alatt élő zsidóság ennek a kikötésnek, amely „a lázadó vén" bűneként vált ismeretessé, alapvető jelentőséget tulajdonított a társadalom összetartásában. Jézus tanult ember volt; ezért nevezte letartóztatása előtt Júdás „rabbinak". Ezért, amikor a szanhedrin – vagy más bíróság – elé került, ő is „lázadó vénnek" minősült, és amikor nem volt hajlandó védekezni, a bíróság megsértésének bűnét is elkövette, és hallgatásával maga marasztalta el magát. Elsősorban a templomi papok, a sámmájita farizeusok és a szadduceusok érezték úgy, hogy Jézus tanai őket fenyegetik, és ők követelték, hogy az Írással összhangban végezzék ki. Jézus azonban nem lehetett bűnös, legalábbis nem abban az értelemben, ahogyan a bűnt később Maimonidész a maga judaisztikus kódexében meghatározta, az pedig végképp tisztázatlan volt, hogy a zsidóknak joguk van-e végrehajtani a halálos ítéletet. A kétségek eloszlatása végett küldték át Jézust mint államellenes bűnöst Pilatushoz, a római procuratorhoz. Az ellene emelt vád alátámasztására nem volt semmilyen bizonyíték, legföljebb az a feltevés, hogy a magukat Messiásnak mondók előbb-utóbb felkeltek az állam ellen; ezért ezeket az önjelölt messiásokat, ha valóban zavart keltettek, általában továbbadták a római hatóságoknak. Pilatus vonakodott az elmarasztaló ítélettől, ám politikai okokból mégsem tehetett mást. Ezért történt, hogy Jézust nem megkövezték, ahogy a zsidó törvény diktálta volna, hanem római szokás szerint keresztre feszítették.[91] A Jézus perét vagy pereit kísérő körülmények, abban a formában, ahogy az Újtestamentum evangéliumaiból ismerjük őket, valószínűleg szabálytalanok voltak;[92] másfelől az is igaz, hogy kevés ismeretünk van a korabeli egyéb perekről, és amit tudunk, az is ugyanilyen szabálytalannak tetszik.

Igazából nem Jézus halálának a körülményei számítanak, hanem az a tény, hogy széles körben egyre többen és egyre makacsabbul hittek a feltámadásában; ez pedig azon túl, hogy óriási jelentőséggel ruházta fel erkölcsi és etikai tanításait, alátámasztotta azt az állítását is, miszerint ő Isten Szenvedő Szolgája, továbbá sajátos eszkhatológiáját is hitelesítette. Jézus közvetlen tanítványai felmérték halálának és feltámadásának fontosságát mint „új testamentumét", azaz az isteni terv mellett szóló tanúságtételként, amelynek alapján minden ember új szövetséget köthetett Istennel. Ám ha ezt az evangéliumot tovább akarták terjeszteni, csak az állt módjukban, hogy elismételjék Jézus mondásait, és újra meg újra elmeséljék élettörténetét. Az igazi evangelizáló munkát egy, a diaszpórából, nevezetesen Kilikiából származó zsidó, a tarszoszi Pál végezte el, akinek családja Galileából származott, és aki visszatért Palesztinába, hogy az idősebb Gámáliélnél tanuljon. Farizeus neveltetése eredményeként megértette Jézus teológiáját, és mihelyt bizonyítva látta, hogy a feltámadás igaz, és Jézus joggal mondotta magát Krisztusnak, magyarázni kezdte a tanokat. Gyakran állítják, hogy Pál valójában „feltalálta" a kereszténységet, amikor Jézus etikai tanításait átültette egy új, a hellenizált diaszpóra szellemiségében gyökerező teológiába. A „hús" és a „szellem" közötti megkülönböztetését Philo test-lélek dichotómiájához hasonlították,[93] továbbá arra hivatkoztak, hogy a Krisztuson Pál olyasmit ért, ami megfelel Philo „logoszának". Philo azonban absztrakciókban gondolkodott, Pál számára pedig Krisztus valóság volt.[94] Amikor testről és lélekről beszélt, Philo az emberi természeten belül lejátszódó küzdelemre gondolt, Pál viszont szellemről és húsról beszélve a külvilágra utalt – a hús az ember volt, a szellem pedig Isten – vagy Krisztus.[95]

Az igazság minden bizonnyal az, hogy Jézus is, Pál is a palesztinai judaizmusból vált ki. Egyikük sem a hellenizált diaszpóra fogalmait képviselte. Mindketten új és lényegében azonos teológiát hirdettek. Jézus új testamentumot jövendölt, saját, „sokakért" kiontott vére és feltámadása által.[96] Pál azt tanította, hogy a prófécia beteljesült, hogy a Krisztus Jézusban öltött testet, és hogy ezáltal Új Szövetség jött létre és terjed ki mindazokra, akik hisznek benne.

Sem Jézus, sem Pál nem tagadta a Törvény erkölcsi vagy etikai értékét; pusztán csak kiemelték lényegét a maga történelmi kontextusából, amelyet mindketten elavultnak tartottak. Durva leegyszerűsítés azt mondani, hogy a tettek általi (azaz a Törvény betartásával elért) üdvözüléssel szemben Pál az isteni kegyelem általi üdvözülést prédikálta. Pál valójában azt mondta, hogy az ember jótetteivel válik alkal-

massá az Új Szövetségre, de a jótettek önmagukban még nem vívják ki az üdvözülést, amelyet Isten kegyelméből lehet elérni. Mind Jézus, mind Pál igazi zsidók voltak abban az értelemben, hogy a vallást történelmi eseménysorként fogták fel, de megszűntek zsidók lenni, amikor ehhez a sorhoz új eseményt illesztettek. Ahogy Pál mondta: amikor a Krisztus Jézusban testet öltött, a Tóra alapjai megsemmisültek. Volt idő, amikor az isteni kegyelmet az eredeti zsidó szövetség eszközölte ki – ez azonban többé nem állja meg a helyét. Isten terve megváltozott. Az üdvözülés mechanizmusa immár az Újtestamentumban, a Krisztusba vetett hitben keresendő. A szövetség keretében Ábrahámnak tett ígéretek már nem vonatkoznak Ábrahám mai leszármazottaira, hanem egyedül csak a keresztényekre: „Ha pedig Krisztuséi vagytok, tehát az Ábrahám magva vagytok, és ígéret szerint örökösök."[97] Jézus vitatta, Pál pedig nyomatékosan tagadta a judaizmus alapvető üdvözülési folyamatát: a kiválasztottságot, a szövetséget, a Törvényt. Mindezek hatályon kívül kerültek, fölöslegessé váltak, érvényüket vesztették. A komplex teológiai folyamat egyszerűen summázható: Jézus feltalálta a kereszténységet, Pál pedig hirdette.

Krisztus és a keresztények ekként megfosztották a judaizmust potenciális egyetemességétől és örökségétől. Jézus Krisztus maga arra törekedett, hogy betöltse a megjövendölt isteni küldetést: „Tebenned áldatik meg a föld minden nemzetsége." Pál ezt az evangéliumot terjesztette a diaszpóra zsidósága között és a mellettük élő pogány közösségekben. Elfogadta Jézus palesztinai univerzalizmusának logikáját, és általános univerzalizmussá fejlesztette, de ezen túlmenően tagadta a régi kategóriák létezését. „Levetkezte" „amaz ó embert, az ő cselekedeteivel együtt", kiiktatta a korábbi kiválasztottságot és a Törvényt, és „felöltötte" az Új Szövetséget, és új választottját, az „új embert", akit Isten a maga képére teremtett, és akit egyedül ez határoz meg. Az emberek egyedül emberi mivoltuk révén esélyesek a hitre és a kegyelemre: „Ahol nincs többé görög és zsidó, körülmetélkedés és körülmetélkedetlenség, idegen, scithiai, szolga, szabad, hanem minden és mindenekben Krisztus."[98]

Bizonyos értelemben tehát megjelent az az univerzalista reformprogram, amelyet a szeleukida korszak hellenisztikus reformerei képviseltek. De míg Menelaosz és szellemi szövetségesei fölülről akarták megvalósítani az egyetemességet, szövetségben a hatalommal és a gazdagsággal, a hadseregekkel és az adószedőkkel – és ezzel a közösség java részét, nem utolsósorban a szegényeket törvényszerűen taszították a Tóra rigoristáinak karjába –, Jézus és Pál alulról láttak neki az

egyetemesség érvényesítésének. Jézus tanult zsidó volt, aki azt mondta, hogy nincs szükség tanulásra; aki a Törvény lényegét nem annak betűiben, hanem a szellemében látta; és aki mindennek következtében a tanulatlanokat, a tudatlanokat, a lenézetteket, az *ám háárec*-et ölelte magához, sőt őket tette meg a maga kiváltságos választóivá. Pál pedig elvitte ezt az üzenetet azokhoz, akik mindenestül kívül álltak a törvényen. A hellenizáló reformerekkel ellentétben ő utat talált egy olyan érzelemhez, amely mélyen gyökerezett a judaizmusban, Jahve ősi vallásában, egy olyan erőhöz, amely a szövetségbe vetett hitnek úgyszólván a lényegi párlata volt: ahhoz a gondolathoz, mely szerint Isten majd felborítja a világ fennálló rendjét, gazdaggá teszi a szegényeket és erőssé a gyengéket, az ártatlant segíti a bölccsel szemben, és felemeli az alacsonyrendűeket. Ezt a mozzanatot egyetlen zsidó sem ecsetelte olyan ékesszólóan, mint Pál, aki e téren még Jézust is túlszárnyalta. Így hát az a vallás, amelyet Pál prédikált, nemcsak egyetemes volt, hanem forradalmi is – habár ez a forradalom spiritualizált volt, és nélkülözte az erőszakot.

Ezt az üzenetet hatalmas sokaság várta befogadásra készen. A diaszpóra, amelyet Pál és mások oly lelkesen bejártak, rendkívül kiterjedt volt. Sztrabón római földrajztudós szerint a zsidóság az egész lakott világban jelentékeny hatalom. Csak Egyiptomban egymillió zsidó élt. Alexandriában, amely Róma után valószínűleg a világ legnagyobb városa volt, öt negyedből kettőben ők voltak többségben, de számosan éltek Kürénében és Berenikében, Pergamonban és Milétoszban, Szardiszban, a phrügiai Apameában, Cipruson, Antiokhiában, Damaszkuszban és Epheszoszban, valamint a Fekete-tenger mindkét partján. Rómában már kétszáz évvel korábban letelepedtek, és tekintélyes kolóniát alkottak, Rómából pedig kirajzottak az itáliai városokba, majd Galliába és Hispaniába, és a tengeren át Északnyugat-Afrikába is. A diaszpóra zsidóságából sokan mereven jámborok voltak, és hívek maradtak a maga teljes szigorában értelmezett Tórához, mások azonban alig várták, hogy meggyőzzék őket: hitük lényege megmarad, sőt megerősödik akkor is, ha elhagyják a körülmetélést és a seregnyi régi, mózesi törvényt, amely megnehezítette az életet a modern társadalomban. Még inkább megértek az áttérésre azok a jámbor pogány tömegek, amelyek közel éltek a diaszpóra zsidó közösségeihez, de eddig elzárkóztak tőlük, éppen mert nem tudták elfogadni azokat a szabályokat, amelyeket most a keresztények fölöslegesnek nyilvánítottak. Eljött az etikai monoteizmus ideje. Ez zsidó eszme volt, a keresztép-

nyek azonban elterjesztették a nagyvilágban, és ezzel megfosztották a zsidókat elsőszülöttségi joguktól.

A kereszténység és a judaizmus kettéágazása fokozatosan ment végbe, és a folyamatot bizonyos mértékig maguknak a zsidóknak a tettei határozták meg. A Makkabeusok reformprogramjának eltiprása után a judaizmus a mózesi törvény szigorú és erőszakos alkalmazása körül konszolidálódott; e háttér előtt született meg és eresztett mind mélyebb gyökereket a zsidó kereszténység. Ugyanekkor a zsidó rigorizmus mindinkább hajlott az erőszakra, és amikor Kr. u. 66-70-ben a zsidók törvényszerűen összecsaptak a görög-római világgal, a judaizmus keresztény ága végleg elszakadt a zsidó törzstől. Jézus Krisztus legkorábbi jeruzsálemi követői minden kétséget kizáróan zsidónak tekintették magukat, és még István is, aki közülük a legszélsőségesebb volt, beérte azzal, hogy feltámasztotta a régi reformprogram némely szellemi alapelvét. A szanhedrin előtt elmondott hosszú védőbeszédében a reformereknek azt a nézetét hangoztatta, hogy Istent nem lehet a Templomban helyhez kötni: „De ama Magasságos nem kézzel csinált templomokban lakik, mint a próféta mondja: a menny nékem ülőszékem, a föld pedig az én lábaimnak zsámolya: micsoda házat építhettek nékem? azt mondja az Úr, vagy melyik az én nyugodalmamnak helye?” De már következő mondatában „körülmetéletlen szívűeknek és fülűeknek” – azaz rossz zsidóknak – bélyegzi vádlóit, és mind Istvánnak ez a támadása, mind a megkövezés általi kivégzése a judaizmus keretein belül helyezkedik el.[99] Az Apostolok cselekedeteinek 15. fejezete világossá teszi, hogy Pál missziójának kezdetén a jeruzsálemi keresztények között sok volt a farizeus, aki úgy vélekedett, hogy még a pogány konvertitákat is körül kell metélni, és Pál csak nagy nehézségek árán szerzett mentességet a maga nyájának.[100] Júdeában Krisztus zsidó követőit – mert ők minden bizonnyal így nevezték volna magukat – továbbra is körülmetélték, és egészen a Kr. u. 66-70-ben bekövetkezett katasztrófáig sok tekintetben a mózesi törvényt is betartották.

A római uralom elleni két nagy zsidó lázadást nem csupán úgy kell szemlélnünk, mint egy gyarmatosított népnek a vallási nacionalizmus által ihletett felkelését, hanem úgy is, mint zsidók és görögök közti faji és kulturális összeütközést. A zsidó irodalomra a Kr. e. 2. századtól fogva oly jellemző idegengyűlölet és hellenizmusellenesség teljes mértékben viszonzásra talált. Ókori antiszemitizmusról beszélni nem volna szabatos, hiszen magát a kifejezést is csak 1879-ben találták ki. Mindazonáltal antiszemitizmus, ha nem nevezték is így, létezett, és

jelentősége egyre nőtt. „Ábrahám gyermekei” az ókor legősibb szakaszában is „idegenek és jövevények” voltak, és magukat annak is tekintették. Számos ilyen csoport volt – az izraelitákat magában foglaló habiri csoport csak egy volt a sok közül –, és egy sem örvendett népszerűségnek. A zsidók ellen irányuló specifikus ellenségesség azonban, amely a Kr. e. első ezredév második felében kezdett kibontakozni, a zsidó egyistenhitnek és társadalmi következményeinek volt az eredménye. A zsidók nem ismerhették és nem is ismerték el más istenek létét, és nem is tanúsítottak irántuk tiszteletet. A zsidó hit már Kr. e. 500-ban is felettébb ősinek számított, és olyan ókori eljárásokat és tabukat őrzött, amelyekről másutt már rég letettek, de a zsidók, egyre merevebb vezetőik ösztönzésére, továbbra is tiszteletben tartották őket. A körülmetélés mindenki mástól megkülönböztette őket, a görög-római világ pedig barbárnak és undorítónak találta ezt a szokást, bár a körülmetélés legalább nem gátolta meg a társadalmi érintkezést – az étrendre és a tisztaságra vonatkozó ősi zsidó törvények azonban éppen ehhez az eredményhez vezettek, és ez a tényező talán minden másnál inkább gerjesztette a zsidó közösségek iránti ellenséges indulatokat. Az ókori antiszemitizmus gyökerét tehát, egy szóba sűrítve, az „idegenségben” kell keresnünk – a zsidók nemcsak hogy bevándorlók voltak, de még el is határolódtak a többiektől.[101]

Abderai Hekateiosz, aki a Kr. e. 4. század vége előtt – százötven évvel a Szeleukidákkal való összeütközést megelőzően – alkotott, sok szempontból elismerően szólt a zsidókról és a judaizmusról, de gáncsolta őket rendellenes életmódjukért, amelyet „barátságtalan és emberellenes életformának” nevezett.[102] Ahogy mind szélesebb körben terjedtek az emberiség egységét hirdető görög eszmék, úgy tekintettek mindinkább ellenszenvvel a zsidóknak arra a szokására, hogy a nem zsidókat tisztátalannak minősítsék és tiltsák a velük való házasságkötést; ilyenkor gyakran sújtottak őket a „mizantróp” jelzővel. Figyelemre méltó, hogy Babilóniában, ahová a görög eszmék nem hatoltak be, nem vették rossz néven a nagy zsidó közösség elkülönülését – Josephus szerint ott nem honosodtak meg a zsidóellenes érzelmek.[103]A görögök a maguk *oikumené*jét, azaz a civilizált világot (mint az azon túl uralkodó *chaos* ellentétét), ahol az ő eszméik kerekedtek felül, sok fajból álló, soknemzetiségű társadalomként fogták fel, azokat pedig, akik ezt a világot nem voltak hajlandók elfogadni, az ember ellenségeinek tartották. A mózesi judaizmus elleni nagy offenzívájában Antiokhosz Epiphánész megesküdött rá, hogy eltörli „az emberiséggel szemben ellenséges” zsidó törvényeket, és disznót áldozott a zsidó

szent könyvek fölött.[104] Kr. e. 133-ban Antiokhosz Szidétész szeleukida uralkodónak tanácsadói azt javasolták, hogy Jeruzsálemet le kell rombolni, a zsidó népet pedig meg kell semmisíteni, mivel ők a föld egyetlen népe, amely nem hajlandó közösködni az emberiség többi részével.

Az irodalomba beszivárgó antiszemita érzületet jelentős részben az az agresszívnek tartott mód váltotta ki, ahogyan a zsidók vallásuk történetét ábrázolták. A Kr. e. 3. században Manetho egyiptomi pap megírta országának történetét; a munka néhány részlete Josephus *A zsidók története* című munkájában maradt ránk. Manetho többek között az exodusról szóló zsidó beszámolót támadja; ő és más egyiptomi értelmiségiek minden bizonnyal mélyen sértőnek találták ezt a verziót, és ugyanebben a hangnemben válaszoltak rá. Manetho ábrázolásában az exodus nem csodaszerű megmenekülés volt, hanem egy lepratelep lakóinak és más fertőzött csoportoknak a kiűzetése. Amikor Manetho szerint Mózes (akit ő renegát egyiptomi papnak ábrázol, Osarsiph néven) elrendelte, hogy a zsidók „csak saját szövetségük tagjaival tarthatnak kapcsolatot", a görög vádat visszhangozza a zsidók „mizantrópiájáról"; de nyilvánvaló, hogy az egyiptomi antiszemitizmus megelőzte Egyiptom görög meghódítását. Manetho korától keltezhetjük az első antiszemita rágalmakat és kitalációkat. Ezeket különböző görög szerzők visszhangozták és fejlesztették tovább, azt állítva, hogy a mózesi törvények parancsa értelmében a zsidók semmilyen néppel, de különösen a görögökkel szemben nem tanúsíthatnak jóindulatot. A zsidóknak címzett bírálatok hangja különösen felerősödött, amikor létrejött a hasmóneus királyság, és vallási elnyomást gyakorolt a görög-pogány városok felett. Széles körben terjesztették az egyiptomi rágalmakat, és arra hivatkoztak, hogy a zsidóknak nincs semmiféle jogcímük Palesztinára – mindig is hazátlan vándorok voltak, és júdeai tartózkodásuk múló epizód csupán. A zsidók válaszképpen azt hangoztatták, hogy Izrael országát Isten ajándékozta a zsidóknak: a Kr. e. 1. században keletkezett apokrif Salamon bölcsességének 12. fejezete a föld eredeti lakóit gyermekgyilkosoknak, kannibáloknak és gyilkosoknak, leírhatatlan dolgok művelőinek, „a kezdetektől fogva elátkozott fajnak" bélyegzi.[105]

A zsidókról szóló meséket, akárcsak a modern korban, valahogy an kiötölték, hogy aztán vég nélkül ismételgessék őket. A megállapítás, miszerint a zsidók szamarakat imádnak, és a Templomukban szamárfejet tartanak, legalábbis a Kr. e. 2. századra nyúlik vissza. Felhasználta már Apollóniosz Molon, aki elsőnek írt kizárólag a zsidók

ellen irányuló tanulmányt, később pedig szerepelt Poszeidóniosznál, Démokritosznál, Apionnál, Plutarkhosznál és Tacitusnál – az utóbbi annak ellenére ismételte meg, hogy nagyon jól tudta: a zsidók soha nem imádtak képmásokat.[106] Egy további legenda szerint a zsidók titkos emberáldozatokat mutatnak be a Templomukban: ezért nem léphet be oda senki. Továbbá azért kerülik a disznókat, mert hajlamosabbak a leprára – ebben a vádban Manetho rágalma visszhangzik.

Továbbá, ismét csak mint a modern időkben, az antiszemitizmust nem csupán a közönséges mendemonda, hanem az értelmiség tudatos propagandája is fűtötte. A Kr. e. 1. században a folyamatosan növekvő zsidóellenes érzületet nagymértékben az írók, közülük is többnyire a görögök szították. A rómaiak, egykor a zsidók szövetségesei, kezdetben kiváltságokat adományoztak a nagyvárosi zsidó közösségeknek – például a sábbáti munkaszünet jogát.[107] Amikor azonban létrejött a császárság és bevezették a császárok imádatát, a kapcsolatok gyorsan megromlottak. A zsidók elutasították az állami kultusz formaságait, a rómaiak pedig ebben nem pusztán a görögök által is felhánytorgatott zsidó elzárkózás és udvariatlanság jelét látták, hanem az aktív illojalitás megannyi példáját; a görög értelmiség pedig mohón korbácsolta fel a hivatalos római ellenségességet. Alexandria, ahol a zsidó közösség kivételesen népes és a görög-zsidó viszony különösen feszült volt, az antiszemita propaganda központjává vált. Hírhedett bajkeverő volt Lüszimakhosz, az alexandriai könyvtár vezetője. Egy ottani zavargás után Claudius császár megerősítette ugyan a zsidók jogait, de nyilvánosan figyelmeztette a zsidókat, hogy észszerűbb magatartást kell tanúsítaniuk mások vallása iránt.[108] Fennmaradt egy papüroszra írt rendelete, amelyet Alexandriába küldött; ebben közli a zsidó közösséggel, hogy amennyiben vallási türelmetlenséget tanúsítanak, úgy bánik majd velük, mintha „pestist terjesztenének szerte a világban" – íme Manetho vádjainak újabb visszhangja.[109] Az antiszemita görög értelmiség nem érte be, Apion módján, vádak terjesztésével, hanem módszeresen mérgezte az uralkodók gondolkodását is. Nero császár például személy szerint nem mutatott ellenségességet a zsidók iránt, sőt egy talmudi hagyomány prozelitának állítja be – ám görög tanítója, Chaeremon közismert antiszemita volt.

Nagy Heródes halálától kezdve a zsidók és Róma közti viszony növekvő mértékben romlott, bár unokájának júdeai uralma rövid időre megállította ezt a folyamatot. A lázadás már a császárkultuszt erőszakkal kikényszerítő Caligula uralkodása (Kr. u. 37-41) alatt bekövetkezhetett volna, ha a császár jókor jött meggyilkolása nem veszi

elejét. A fejleményekben kétségkívül szerepet játszott az apokaliptikus zsidó nacionalizmus is, ahogy Tacitus ezt egyértelműen meg is fogalmazza: „A legtöbb zsidó meggyőződése szerint az ősi papi írásokban meg van írva, hogy azokban az időkben a Kelet hatalma gyarapodni fog, és a Júdeából származóké lesz a világ.”[110] De ugyanilyen fontos volt a görögök és a zsidók között egyre növekvő gyűlölet. A palesztinai elit a hellenizált pogányok közül került ki; nem a zsidók adták a gazdagokat és a kereskedőket, hanem ők, mint ahogy ők voltak a helyi köztisztviselők és az adószedők is. A római helyőrségek legtöbb katonáját is a hellenizált városok, mint Caesarea és a szamaritánus Szebaszté pogány lakosaiból toborozták. Mármost akár az alexandriai görögök, a palesztinai hellének is híresek voltak antiszemitizmusukról: Caligulát javnei és askeloni görög nyelvű személyek vették rá zsidóellenes rendszabályaira.[111] Róma elég oktalanul ragaszkodott hozzá, hogy júdeai procuratorait görögül beszélő pogány körzetekből válassza ki – az utolsó és legérzéketlenebb, Gessius Florus a görög Kis-Ázsiából származott. A római uralom a Kr. u. 1. század Palesztinájában otromba volt és sikertelen. Amellett Róma idült fizetésképtelenségben is szenvedett, és időnként nagy felháborodás közepette csapolta meg a Templom kincstárát, állítólagos adóelmaradásra hivatkozva. Számos rablóbanda garázdálkodott büntetlenül; létszámukat csak növelték a csődbe jutottak és a politikai elégedetlenkedők. Sok gazda reménytelenül eladósodott. A vegyes, görög és zsidó lakosságú városokban a légkör érezhetően feszült volt.

Ennek megfelelően a lázadás Kr. u. 66-ban nem Jeruzsálemben, hanem Caesareában tört ki, egy görög-zsidó pert követően, amelyet a görögök nyertek meg. Ennek örömére a zsidó negyedben pogromot rendeztek, amelyet a görögül beszélő római helyőrség tétlenül eltűrt. A hír nagy felzúdulást keltett Jeruzsálemben, és a nyugtalanság csak fokozódott, amikor Florus ezt a pillanatot választotta a Templom kincstárának újabb megdézsmálás ára. Kitört a harc, a római csapatok fosztogattak a felsővárosban, a Templom papjai beszüntették a Róma népe és császára tiszteletére rendezett áldozatokat, és a mérsékelt és militáns zsidók között heves viták dúltak. Jeruzsálem megtelt dühös és bosszúszomjas zsidó menekültekkel, akiknek városaiban a görög többség megtámadta a zsidó negyedeket, és felégette házaikat. Ez a mozzanat a szélsőségesek javára billentette a mérleget: a római helyőrséget megtámadták és lemészárolták. Így hát a nagy lázadás görögök és zsidók faji és polgárháborúja volt. Polgárháború tört ki azonban a zsidók között is, mert, akárcsak a Makkabeusok idején, a nagy

részben hellenizált zsidó felsőbb rétegeket a görögök bűneivel azonosították. Amikor Jeruzsálemben a radikális nacionalisták kerekedtek felül, nyomban a gazdagok ellen fordultak, s egyik első lépésük az volt, hogy felgyújtották a Templom irattárát hadd vesszen oda minden adósságlevél.

A Kr. e. 66-ban kirobbant nagy lázadás és Jeruzsálem ostroma a zsidó történelem egyik legfontosabb és legszörnyűségesebb eseménye, amely sajnálatos módon igen hiányosan van dokumentálva. Tacitus hosszú beszámolót hagyott a háborúról, ám ebből csak töredékek maradtak fenn. A rabbinikus beszámolók anekdotákból állnak, amelyek történelmi kontextusa homályos vagy pusztán a képzelet szülötte. Nagyon kevés az epigrafikus vagy régészeti bizonyíték is.[112] Egyetlen forrásunk lényegében Josephus, ő pedig elfogult, ellentmondásos és mindenestül megbízhatatlan. Az események menete nagyjából a következő. A jeruzsálemi helyőrség lemészárlása után Cestius Gallus, a Szíriában székelő római legatus, nagy haderőt gyűjtött össze Akkóban, és megindult a város ellen. Amikor elérte a külső negyedeket, meghökkentette a zsidó ellenállás ereje, és elrendelte a visszavonulást, amely fejvesztett meneküléssé változott. Ekkor Róma a kezébe vette a dolgokat, és hatalmas erővel lépett fel: nem kevesebb, mint négy légiót összpontosított Júdeára – az ötödiket, a tizediket, a tizenkettediket és a tizenötödiket –, élükre pedig a birodalom egyik legtapasztaltabb hadvezérét, Titus Flavius Vespasianust nevezte ki. Vespasianusnak nem volt sürgős; magára hagyta Jeruzsálemet, amíg meg nem tisztította a tengerpartot és helyre nem állította hadtápvonalait; ezután elfoglalta a zsidó kézen lévő erődítmények többségét, és pacifikálta a vidéket. Kr. u. 69-ben Vespasianust császárrá választották, ő pedig az év végén visszautazott Rómába, a hadjárat végső fázisát legidősebb fiára, a huszonkilenc éves Titusra hagyva, aki Kr. u. 70-ben, április és szeptember között, ostrom alá vette, majd elfoglalta Jeruzsálemet.

Josephus kiemelkedő szerepet játszott ezekben az eseményekben, és két különböző beszámolót hagyott róluk. *A zsidó háború* című munkája, amely részletes leírást ad a 66 és 70 közötti eseményekről, és bevezetőként feldolgozza a palesztinai zsidók történetét a Makkabeusoktól kezdődően, nagyrészt még a Vespasianus örökébe lépő Titus életében íródott. Ezután, mintegy húsz év múlva, Josephus befejezte másik, *A zsidók története* című munkáját, amely a Teremtéstől kezdve (s főképpen a Bibliára alapozva) Kr. u. 66-ig írja le a zsidók egész történetét, de függelékként egy önéletrajzi jellegű *Vitá*-t is tartalmaz. A *Háború* és az *Önéletrajz* között sok az ellentmondás.[113] Az ókor legtöbb

történésze tendenciózus indítékok alapján dolgozott. Josephusszal az a baj, hogy a két munka között megváltoztak az indítékai. Az *Önéletrajz*ban például válaszolt arra a támadásra, amely Tiberiasi Justus zsidó szerző részéről érte.[114] A szemléletváltás legfőbb oka azonban abban rejlett, hogy Josephus eleven példája egy olyan jelenségnek, amely a századok folyamán szinte mindennapivá vált: tehetséges zsidó fiatalemberek ifjúkorukban elfogadták a kor modernségét és kifinomultságát, hogy aztán idősebb éveikben visszatérjenek zsidó gyökereikhez. Josephus római apologétaként kezdte irodalmi pályafutását, hogy aztán már-már zsidó nacionalistaként fejezze be.

Ezért, ahogy Josephus egy közelmúltbeli elemzője megjegyezte, könnyű beszámolója hitelét aláásni, de jószerével lehetetlen egy helytálló beszámolóval pótolni.[115] Milyen megvilágításban mutatja hát be Josephus a zsidó történelemnek ezt a tragikus fejezetét? Az átfogó benyomás az, hogy a zsidók mindvégig kibékíthetetlenül meg voltak osztva, és számos párthoz tartoztak. A helyőrség lemészárlása, amelylyel az események megkezdődtek, egy törpe kisebbség műve volt. Az arisztokrata elemek csak akkor határozták el, hogy sereget gyűjtenek. amikor Cestius Gallust visszaverték és haderejét elpusztították; de indítékaik még ekkor is eltérőek voltak. Céljuk minden bizonnyal az volt, hogy tovább kormányozzanak, kivárva a fejleményeket. Ez okból bronz pénzérméket öntöttek – sékelt, félsékelt és aprópénzt. Josephust, aki főbb rangú papként az egyik arisztokrata, Eleázár ben Ananiász házához tartozott, két másik pappal együtt Galileába küldték, hogy felkészítsék a lakosságot az összecsapásra. Josephus azt tapasztalta, hogy alakosság zöme ellenzi a háborút. A parasztok ugyanis gyűlölték a banditákat (köztük a zsidó ultranacionalistákat), mint a városokat. Igaz, a rómaiakat sem kedvelték, de hadakozniuk sem akaródzott ellenük. A városok közül Szephorisz rómaipárti volt, Tiberias megosztott, Gabara pedig a felkelők egyik vezérének, Giszkalai Jánosnak a pártján állt. Josephus azt mondja, ő megpróbálta egyesíteni a városokat, a parasztokat és a haramiákat, de kudarcot vallott; a parasztok nem akartak beállni a hadseregbe, és ha besorozták őket, megszöktek. Ezért visszavonult Heródes régi, jotapatai erődjébe, majd jelképes ellenállás után megadta magát Vespasianusnak. Ettől kezdve a rómaiakat szolgálta, először mint tolmács Jeruzsálem ostrománál, később mint propagandista. Ugyanazt hirdette, mint Jeremiás Jeruzsálem első meghódításakor: minden Isten akaratából történik, és a rómaiak csak Isten eszközei – ezért ellenük harcolni nemcsak ostobaság, hanem bűn is.[116]

Amikor Josephus ezt a hosszú, kegyetlen és katasztrofális háborút a két félen belüli csekély számú, rosszindulatú kisebbség művének tekintette, valószínűleg igaza volt. Később belátta, milyen erőteljes a vallási és politikai jogokra támasztott zsidó követelés, bizonyos tiszteletet ébredt benne a Makkabeusok iránt, és büszke örömmel szemlélte a zsidó különállási törekvéseket. Mindazonáltal eredeti állítása, mely szerint Jeruzsálem ellenállása esztelenség volt, érvényes marad. Titusnak hatvanezer ember és a legmodernebb ostromfelszerelés állt rendelkezésére, továbbá bízhatott az éhínségben és a zsidók megosztottságában is. A védőknek huszonötezer főnyi, de csoportokra bomlott haderejük volt. Az Eleázár ben Simon vezette zelóták tartották az Antonia-erődöt és a Templomot; a szélsőséges Simeon ben Giora és sicariusai uralták a felsővárost; és Giszkalai János alatt harcoltak az idumeiaiak és a vezér más párthívei. A polgárok és menekültek tömegei tehetetlenül vergődtek ennek a megosztottságnak a csapdájában. Josephus hátborzongató részletességgel számolt be az ostrom végső szakaszairól. A rómaiak minden lépésnél harcra kényszerültek. Megrohamozták az Antonia-erődöt, majd bevették és felgyújtották a Templomot, egy hónappal később pedig Heródes fellegvárát. Az embereket eladták rabszolgának, leöldösték vagy arra a célra tartogatták, hogy a caesareai, antiokhiai és római arénákban pusztuljanak el. Simeon ben Giorát élve fogták el, majd Rómába szállították Titus diadalmenetéhez, hogy aztán a Forumon kivégezzék. A Forumon még ott áll Titus diadalíve, amelynek kövébe többek között belevésték az általa lefoglalt templomi *menóra* képét. Palotájában ezen kívül ott őrizte a szentek szentjének elválasztófüggönyét és az írások egy másolatát – bárcsak fennmaradtak volna!

Jeruzsálem eleste után csak három zsidó ellenállási központ maradt meg: Heródium, amelyet hamarosan ugyancsak bevettek a rómaiak; Machareus, amelyet Kr. u. 72-ben foglaltak el; és Mászádá, a júdeai sivatag szélén álló látványos, 1300 láb magas szikla, amelyet Heródes Kr. e. 37 és 31 között nagyszabású erődítménnyé épített át, és amelyet csak a Josephus által „kígyóösvénynek" nevezett úton lehetett megközelíteni. A zsidók 66-ban foglalták el egy „hadicsel" segítségével; az epizód hőse Menáchem volt, a zelóták alapító vezérének, a később forradalmárként kivégzett Galileai Júdának a fia.[117] Menáchemet azonban az állandó jeruzsálemi hatalmi harcok egyik szakaszában megölték, és a Mászádá parancsnoki tiszte unokaöccsére, Eleázárra szállt. Amikor Flavius Silva római hadvezérnek Kr. u. 72 végén mégiscsak sikerült az erődöt körülzárnia, odabenn kilenc-

százhatvan felkelő és menekült volt, férfiak, nők és gyermekek egyaránt. 1963 és 65 között Jigáél Jadin vezetésével egy csapat régész és a világ minden tájáról érkezett több ezer önkéntes részvételével alapos ásatások folytak a helyszínen, ezek eredményeként megelevenedtek az ostrom részletei. Silvának rendelkezésére állt az egész tizedik légió, segédcsapatokkal és a zsidó hadifoglyok közül kikerült több ezer munkással. Mászádá bevétele lényegében hadmérnöki művelet volt, éppen olyan jellegű, amelyben a rómaiak közismerten jeleskedtek. Az erőd bevétele elkerülhetetlen volt, és amikor ez nyilvánvalóvá vált, Eleázár rábeszélte vagy rákényszerítette a megmaradt védőket, hogy tömeges öngyilkosságot kövessenek el; Josephus közli állítólagos utolsó beszédét is. Két asszony és öt gyermekük egy barlangba rejtőzve élte túl a tragédiát. A raktárhelyiségeket érintetlenül hagyták, hadd lássák a rómaiak, hogy a tömeges öngyilkosságot nem az élelmiszerhiány váltotta ki. Ruhafoszlányok, saruk, csontok és egész csontvázak, kosarak, személyes tárgyak töredékei, továbbá a nacionalisták által vert pénzérmék, vértpikkelyek és nyilak a néma tanúi az ostromnak, és mindezek sokkal ékesszólóbban tanúskodnak a védők reménytelen hősiességéről, mint Josephus mégoly erőteljes leírása. A cserépdarabok között megtalálták azokat is, amelyekkel valószínűleg az utolsó tíz túlélő kockát vetett, hogy eldöntsék: melyikük legyen az, aki megöli a másik kilencet, és végül önmagát. Bőséges bizonyítékok maradtak fenn az erőd zsinagógájában tartott istentiszteletekről; emellett tizennégy, bibliai, szektás és apokrif könyveket tartalmazó tekercs maradványai tanúsítják, hogy a helyőrség katonái istenfélő emberek voltak, akikre mély hatást tett a zsidó irodalom rettenetes ereje.[118]

Jeruzsálemből és falaiból az ostrom végére csak romok maradtak, a Templom elpusztult. Ám a hét véres esztendő gyászos élménye sem vetett véget a görög-zsidó összeütközésnek, és továbbra is élt a vallásos érzés, amely a jámbor zsidókat, öregeket és fiatalokat egyaránt arra ösztönözte, hogy hevesen, bár reménytelenül védelmezzék hitüket. Tovább terjedt az antiszemita gondolkodás is. Jeruzsálem elestét úgy emlegették, mint bizonyítékot arra, hogy Isten gyűlöli a zsidókat. Philosztratosz azt írja *Vita Apollonii* című művében, hogy amikor Júdeai Helena a város bevétele után győzelmi koszorút ajánlott fel Titusnak, a császár azzal utasította el az ajándékot, hogy nem érdem legyőzni egy olyan népet, amelyet még saját Istene is elhagyott. Ez a mondás meglehetősen valószínűtlenül hangzik egy olyan hivatásos katonai parancsnok részéről, aki kemény háborúban nézett szembe egy fölöttébb elszánt ellenséggel – de jellegzetes példája an-

nak az antiszemita propagandának, amely immár mindenütt felütötte a fejét. Horatius és Martialis tartózkodó volt a zsidók bírálatában, Tacitus azonban valamennyi görög rágalmat összefoglalta. Kr. u. 100-tól kezdve a zsidókat egyre hevesebben támadták, amiért fellázítják az alacsonyabb néprétegeket, és új, romboló hatású eszméket terjesztenek – amely vád a későbbi századokban is nagy visszhangot vert.[119] Így a diaszpóra városaiban egymást érték a zavargások, különösen a 115 és 117 közötti időszakban.

Az utolsó zsidó felkeléseket a kormányzat ellenségességének az a hulláma váltotta ki, amely a 128 és 132 között Keleten tartózkodó Hadrianus császár alatt öntötte el a vidéket. A császár, aki kezdetben rokonszenvezett a judaizmussal, később – talán Tacitus körének hatására – ellenségessé vált. Általában is elítélte a keleti vallásokat, és különösen a körülmetélés keltett benne utálatot, mert a kasztráció, az öncsonkítás egy változataként fogta fel, és halálbüntetés terhe alatt tiltotta meg ezt a gyakorlatot. Hadrianus az egész Keleten pánhellén politikát vezetett be, és egyik terve az volt, hogy Jeruzsálem romjain új, pogány *polisz*-t létesít, a Templom-hegyen pedig római templomot építtet Jupiternek.

Cassius Dio, az a római történész, aki ezekre az évekre vonatkozóan a legfőbb forrásunk, azt mondja: amíg Hadrianus Keleten tartózkodott, a zsidók nem mertek fölkelni, habár titokban fegyverkeztek, és rejtett erődítményeket is építettek. A területen két légió állomásozott. Mihelyt azonban Hadrianus eltávozott, a júdeai zsidók lecsaptak, és Cassius Dio szerint „felkelt az egész világ zsidósága is, hogy csatlakozzék hozzájuk, és titokban vagy nyíltan sok bajt szerzett a rómaiaknak; sőt, még sok pogány is a segítségükre sietett."[120] A lázadás négy éven át tartott, és Róma, ahogy Cassius Dio írja, súlyos veszteségeket szenvedett. Az egész birodalom területéről, így Britanniából és a Duna vidékéről is Palesztinába kellett irányítani több légiót, minek következtében a zsidók végül nem kevesebb, mint tizenkét légióval néztek szembe. A római módszer ezúttal is lassú, de alapos és hatékony volt: először elválasztották egymástól a lázadók erőit, és az egyes bekerített tűzfészkeket a megadásig éheztették, majd az ellenállás megmaradt központjait is fokozatosan körülzárták. A zsidók egy időre Jeruzsálemet is megszállták, de a fal nélkül maradt város védhetetlenné vált. Különböző erődök is voltak a kezükön; alagútrendszerüket, például a heródiumit, azóta feltárták az ásatások. Főhadiszállásukat a jelek szerint a fővárostól délnyugatra elterülő júdeai dombvi-

déken, az akkori Betár városában rendezték be; ez az utolsó erődítmény Kr. u. 135-ben jutott a rómaiak kezére.

A lázadás méretei és kezdeti sikerei annak tudhatók be, hogy ez egyszer a zsidók vagy legalábbis a harcban részt vevő elemek egységesek voltak, és egyetlen erős egyéniség vezette őket. Simon bár Kochbá vagy Koszivá a zsidó történelem egyik legrejtélyesebb alakja; már a neve vagy nevei is intenzív, de eldöntetlen vitára késztették a tudomány képviselőit. A vállalkozóbb szellemű zsidó lázadók, mint Galileai Júda, Messiásnak nevezték magukat, hogy több követőt toborozzanak – ez volt a legfőbb ok, amiért a rómaiak hajlandóak voltak keresztre feszíteni Jézus Krisztust. Az egyik ellenséges keresztény forrás, Eusebius püspök szerint Simon is igényt tartott a Messiás címére, és a Kochbá vagy „csillag" név a Mózes negyedik könyvében található profetikus jövendölésre utalt: „Csillag származik Jákóbból, és királyi pálca támad Izráelből; és általveri Moábnak oldalait, és összetöri Sethnek minden fiait."[121] Az egyik rabbinikus forrás szerint a kor legnagyobb tudósa, Ákívá ben Joszéf rabbi[122] (kb. Kr. u. 50-135) elismerte Simont Messiásnak. Ákívá társadalmi szempontból érdekes eset, mert nagyon szerény sorból, az *ám háárec*-ből származott, írástudatlan családból, és maga mondja, hogy hosszú időn át pásztorként kereste kenyerét, és irtózott a tudományoktól. Később aztán elképesztő tudásra tett szert, de továbbra is szenvedélyesen érdeklődött a szegények sorsa iránt; talán ezért is csatlakozott a lázadáshoz (mármint ha csatlakozott; a hagyományt erősen vitatják). Ám más rabbik nem követték példáját. A jeruzsálemi Talmud szerint, amikor Ákívá azt mondta Simonról, „Ez az ember a Messiás, a király", Johánán ben Torta rabbi így válaszolt: „Ó, Ákívá, neked már régen fű nő az állkapcsodból, és Dávid fia még mindig várat magára."[123]

Simon önmagát nem „csillagnak", hanem „Koszivának" nevezte, és az általa veretett érmék nem tesznek említést a Messiásról, hanem „Simon, Izrael nászija" -ként (a. m. Izrael fejedelme) utalnak rá. Legfőbb szellemi tanácsadója nem Ákívá volt, hanem a nagybátyja, Modini Eleázár, akinek neve Simon néhány érméjén is megtalálható; de a lázadás utolsó szakaszában a két férfi összekülönbözött, és az unokaöcs meggyilkoltatta Eleazárt.[124] A töredékes bizonyítékokból úgy tűnik, mintha Simont a tanult zsidók igen csekély támogatásban részesítették volna, és a végén elvesztette azt is, amit megszerzett. Az 1952 és 1961 között a júdeai sivatagban dolgozó régészek különböző helyeken, elsősorban az úgynevezett „levelek barlangjában" találtak a felkeléshez kapcsolódó tárgyakat és dokumentumokat. Sok héber,

arameus és görög nyelvű dokumentumot Simon nevében fogalmaztak és írtak alá. A leletekből kitetszik, hogy a lázadók ortodox zsidók voltak, akik a kétségbeesett helyzet ellenére is azon fáradoztak, hogy betartsák a mózesi törvényt – például a sábbátot, az ünnepeket, a papok és leviták járandóságának kifizetését. De semmilyen jel nem utal arra, hogy Simon magát Messiásnak, felkentnek vagy bármilyen értelemben vett spirituális vezérnek tartotta volna. A levelek azt mutatják, hogy kiterjedt területen uralkodott, és egyaránt foglalkozott birtokok bérletével, a mezőgazdasági ellátással, valamint a vidék mozgósításával annak érdekében, hogy háborújához embereket és élelmet szerezzen. Minden tekintetben világi uralkodó volt, *„nászi"*, ahogy leveleiben magát nevezi, nyers, gyakorlatias, hajthatatlan és kegyelmet nem ismerő: „Tanúul hívom az Eget", „láncra veretlek", „ha nem engedelmeskedsz, megbűnhődsz érte", „Jól élsz, eszel és iszol Izrael házának tulajdonából, és nem törődsz a testvéreiddel".[125] A „Csillag Fia" köré szőtt későbbi rabbinikus legendáknak a jelek szerint nincs valóságalapjuk. Simon inkább a modern cionista harcosnak volt a prototípusa: professzionális és mentes minden romantikától, olyan férfi, aki életében és halálában egyaránt gerilla és nacionalista volt és maradt.

Simon elesett Betárnál. Ákívát elfogták, bebörtönözték, s végül halálra kínozták; a húst „vas fésűkkel" szaggatták le testéről. Cassius Dio szerint a lázadókból „nagyon kevesen maradtak életben". A rómaiak bosszúja félelmetes volt. Elpusztítottak ötven erődöt, ahol a lázadók ellenálltak, továbbá kilencszáznyolcvanöt várost, falut és mezőgazdasági települést. Cassius Dio azt írja, ötszáznyolcvanezer zsidó halt meg a harcokban, „és számolatlanul vesztek el az éhezésben vagy tűz és kard által. Jóformán egész Júdea parlagon hevert."[126] A 4. század végén Szent Jeromos jegyzi fel Betlehemből: a hagyomány szerint a vereség után annyi volt az eladó zsidó rabszolga, hogy egy emberért kevesebbet adtak, mint egy lóért.

Hadrianus engesztelhetetlenül valósította meg azt a tervét, hogy a romba dőlt Jeruzsálemet görög *polisz*-szá változtassa. Az óvárosban hulladékkal töltette ki a gödröket, hogy a talaj egyenletes legyen. A város határain túlra szállíttatta a romokat, hogy az alattuk lévő sziklához jutva terméskőre tegyen szert a felállítandó középületekhez. Az új város épült elsőnek nagyjából azon a helyen, ahol most a jeruzsálemi óváros áll. Az északról Jeruzsálembe vezető főút a mai Damaszkuszi kapunál torkollt a városba; a keleti főkaput, amelyet később Szent István kapuként ismertek, diadalív keretezte – ennek romjai ma is láthatók. Az új város neve Aelia Capitolina lett, és görög

nyelvű lakossággal telepítették be; zsidóknak halálbüntetés terhe mellett tilos volt a belépés. Meglehet, ezt a rendelkezést nem vették túl komolyan, és a 4. század közepén, a pogányságba visszaeső Julianus császár alatt el is törölték. Annyi bizonyos: a zsidók módját ejtették, hogy a város lerombolásának évfordulóján felkeressék a régi romoknak azt a részét, amely ma Siratófalként ismert. Jeromos a Sofóniáshoz írott Kommentárjában megrendítő és brutális képet fest erről a zarándoklatról:

> Jeruzsálem pusztulásának napján szomorú menet érkezik látogatóba: roskatag, töpörödött nők és rongyokba öltözött, az évek súlya alatt görnyedő öregemberek, akik testükön és ruházatukon viselik az Úr haragjának nyomait. A szánalmas teremtmények nagy tömegben gyűlnek össze, és az Úr ragyogó keresztfája és sziporkázó feltámadása alatt, egy, az Olajfák hegyéről odafénylő, kereszttel díszített hullámzó zászló előtt sírnak a Templom romjai fölött. És mégsem érdemelnek szánalmat. [127]

A 70-es és a 135-ös évnek ez a két katasztrófája véget vetett az ókori zsidó államiság történetének. Az összeomlás két azonnali és nagy történelmi jelentőségű következménnyel járt. Az első a judaizmusnak és a kereszténységnek végérvényes kettéválás a volt. Pál, akinek írásai a Kr. u. 50 körüli évtizedből származnak, ténylegesen megtagadta a mózesi törvényt mint az igazolás és az üdvözülés eszközét; ebben (mint azt már láttuk) Jézus tanítását követte. Amikor Jeruzsálemben találkozott a zsidó-keresztény vezetők kel, jogot kapott rá, hogy pogány áttértjeit mentesítse a zsidó vallási követelmények alól. Ez azonban még nem jelentette szükségképpen, hogy a zsidók és a keresztények egymást kölcsönösen kizárónak tartsák a hitüket, és követőiket egymás ellenségeinek tekintsék. Lukács evangéliuma, amely talán a hatvanas években íródott, bizonyos tekintetben hasonlít a diaszpóra hellenizált zsidóinak írásaihoz, amelyek a potenciális zsidó konvertitákhoz szólnak. Lukács célja az lehetett, hogy összefoglalja és egyszerűsítse a Törvényt, amelyet a zsidó szokások felvilágosult együttesének – egy meghatározott nép etikájának tartott. Zsidók és pogányok jámborságukban nem különböztek egymástól: mindkét hit felkészítette a lelket az evangélium befogadására. A pogányoknak is megvoltak a maguk becses szokásai, és Isten nem bélyegezte meg azokat, akik nincsenek a Törvény, vagyis a zsidó szokások birtokában. De Isten a zsidók ellen sem alkalmazott hátrányos megkülönböztetést. Mindkét csoport a hit és a kegyelem által üdvözül.[128]

Az az elképzelés, amely szerint pogányok is, zsidók is magukévá tehetik az egyfajta szupervallásként felfogott kereszténységet, nem élhette túl a 66 és 70 közötti eseményeket, amelyek nyomán elpusztult a régi jeruzsálemi keresztény-zsidó egyház.[129] Legtöbb tagja minden bizonnyal odaveszett, a túlélők pedig szétszóródtak. Hagyományuk mindenképpen eltűnt a kereszténység fő sodrából, és csak az ebioniták igénytelen szektájának formájában élt tovább; a szektát később eretnekké is nyilvánították. Az így létrejött űrben kivirult és új egésszé lett a kereszténység. Ennek következtében a keresztény hit még erősebben összpontosított Krisztus halálának és feltámadásának mint az üdvözülés mechanizmusának tanára – amelyet már Jézus tanítása előrevetített – és a felkent megváltó természetére. Hogy Jézus minek tartotta magát? Ő magára legtöbbször „az Ember Fia" kifejezést alkalmazta, és sokan mások is így nevezték. A kifejezés éppúgy lehetett sokatmondó, mint jelentőség nélküli; utalhatott pusztán csak arra, hogy Jézus embernek, mégpedig egy sajátos küldetés emberének vallotta magát.[130] Védhető az az álláspont is, mely szerint Jézus magát mindössze egy karizmatikus zsidó *hászid*-nak tartotta.[131] Másfelől már az apostoli kereszténység legkezdetétől jelen volt Jézus isteni mivoltának fogalma is: ott rejlett feltámadásában, amelyet előre megjósolt, valamint a feltámadás utáni megnyilatkozásaiban; és ugyancsak a kereszténység legkoraibb szakaszából származik az általa bevezetett eucharisztikus szertartás, amely a bűnért való vezeklésként előrevetíti halálát és feltámadását, és amelyben a hús és a vér (mint az áldozat szubsztanciája) a kenyér és a bor formáját ölti fel. Az eucharisztia, „e szent és tökéletes áldozat" megjelenése mint az összes zsidó áldozati forma keresztény megfelelője megerősítette Jézus apoteózisának tanát. A kérdésre tehát, hogy vajon Jézus Istene avagy ember, a keresztények azzal válaszoltak, hogy mind a kettő. 70 után pedig a válaszuk egyöntetű és egyre hangsúlyosabb lett; ez pedig elkerülhetetlenné tette a judaizmussal való teljes szakítást. A Templom decentralizálását a zsidók még el tudták fogadni: sokan már régóta így gondolkodtak, és nemsokára valamennyien rá is kényszerültek ennek a tételnek a belátására. Ugyanígy fogadhatták el a Törvény megváltozott szemléletét is. Nem fogadhatták viszont el, hogy lemondjanak Isten és ember kivételt nem ismerő megkülönböztetéséről, mert ez volt a zsidó teológia lényege, az a hit, amely minden más tannál inkább elválasztotta őket a pogányoktól. A keresztények, amikor ezt a megkülönböztetést elvetették, egyszersmind jóvátehetetlenül elszakadtak a judaisztikus hittől is, mégpedig olyan módon, hogy ezáltal az egyistenhit két formája közöt-

ti antagonizmus elkerülhetetlenné, kibékíthetetlenné és mind fájdalmasabbá vált. A zsidók hitük központi tantételét tagadták volna meg, ha elismerik Jézusnak mint Isten alkotta embernek az istenségét; a keresztények pedig mozgalmuk lényegét és célját tagadták volna meg, ha elismerik, hogy Jézus kevesebb, mint Isten. Ha Krisztus nem Isten, akkor a kereszténység nem létezik; ha pedig Krisztus Isten, akkor a judaizmus tévtan. Ebben a kérdésben egyik fél részéről sem lehetett megalkudni; következésképpen mindkét hit fenyegetést jelentett a másikra nézve.

A tusakodás csak még elszántabb lett azáltal, hogy a két hit „csupán" a lényegben tért el egymástól; máskülönben szinte mindenben egyetértettek. A keresztények átvették a judaizmusból a Pentateuchust (erkölcsi és etikai tanításával egyetemben), valamint a próféták és a bölcsességek könyveit, és az apokrif írásokból is jóval többet, mint amennyit a zsidók hajlandóak voltak beemelni a kánonba. Átvették a liturgiát, hiszen még az eucharisztiának is megvoltak a maga zsidó gyökerei. Átvették a sábbát és az ünnepnapok fogalmát, a tömjént és az égő lámpásokat, a zsoltárokat, a himnuszokat és a kóruszenét, a papi díszruhát és az imákat, a papokat és a vértanúkat, a szent könyvek felolvasását, a zsinagóga épületét (immár templom néven). Átvették még az egyházi hatóság fogalmát is – amelyet a zsidók hamarosan módosítottak –, bár az ennek keretében átvett főpapi tisztséget a pátriárkák és a pápa tisztségévé alakították. A krisztológia kivételével a korai egyházban semmi sincs, amit a judaizmus ne vetített volna előre.

Végül, de nem utolsósorban, a keresztények a zsidó irodalmi hagyomány folytatói voltak, és ezért, többek között, a zsidók vallási polemikáját is megörökölték. Ez a polemika, mint már láttuk, a Makkabeus-martirológiákból öröklődött át, és a Kr. u. 1. század judaisztikus írásaiban igen fontos szerepet játszott. A legkorábbi keresztény írások átveszik azt az ellenséges hangnemet, amellyel a zsidó szekták tagjai egymást megszólították. És mihelyt a kereszténység és a judaizmus között áthidalhatatlanná vált az ellentét, a polémia lett a párbeszéd egyetlen lehetséges formája. A négy evangélium, amely igen hamar a kereszténység Tórájává vált, magában foglalta a zsidók polemikus-szektás hagyományait. Nyelvük e tekintetben nagyon hasonlít némely holt-tengeri tekercséhez, és akárcsak a tekercsekben, bennük is a zsidóságon belül zajló vitát kell látnunk. A „zsidók" szó Máté és Lukács evangéliumában ötször, Márknál hatszor és Jánosnál hetvenegyszer fordul elő, ami nem szükségképpen fakad abból, hogy

János evangéliumát csak később foglalták írásba, és ezért ellenségesebb a judaizmussal szemben; még az is lehetséges, hogy János evangéliuma eredeti formájában a négy közül a legrégibb. Jánosnál a „zsidók" szó sok mindent jelent: jelenti a szadduceusokat, a farizeusokat, vagy a kettőt együtt, mint ahogy jelenti a Templom őreit, a zsidó hatalmi rendszert, a szanhedrint, a zsidó uralkodó osztályt – de a népet is. Leggyakoribb jelentése azonban a „Jézus tanításának ellenségei".[132] János polémiája egyszerűen az eretnekség ellen irányul. Amikor a kumrániak „Beliál fiairól" írnak, a judaizmuson belüli ellenfeleikre utalnak, és voltaképpen ugyanazt mondják, mint János: „Ti az ördög atyától valók vagytok." Továbbá amikor a Kumránban talált Damaszkuszi Irat az ez idő szerint túlsúlyban lévő zsidó ellenfelekről beszél, szakasztott ugyanúgy használja a „zsidók", a „Júda országa" és a „Júda háza" kifejezéseket, mint János.[133] A leginkább támadó hangvételű és hatásában legártalmasabb szakasz a négy evangélium közül a Mátéében található, annak ellenére, hogy ezt a szövegrészt néha úgy idézik, mint az Újtestamentum leginkább „zsidópárti" részét. Eszerint miután Pilatus mosta kezeit, „az egész nép" így kiált fel: „Az ő vére rajtunk és a mi magzatainkon."[134] Ez a mondat ugyanis egyértelműen tanúsítja, hogy a zsidók úgy fogadják el Jézus halálát, mint terhet, amelynek súlya ivadékaikra hárul. Az epizód még hangsúlyosabb az apokrif „Péter evangéliumá"-nak a passióról szóló elbeszélésében.[135]

Ezt a professzionális vallási vitát, az *odium theologicum* körüli irodalmi gyakorlatokat később sajnálatos módon kiemelték szövegösszefüggéseiből, és megtették a zsidó néppel szembeni általános keresztény elmarasztalás alapjának. Ennek során már mellőzték a polémiát; Erasmus későbbi szavaival azért, „mivel a szavak és írások hosszú háborúja ütések be torkollik". A kollektív bűnösségről szóló, Máténál fellelhető vádat és Jánosnak „az ördög fiai" ellen szegezett vádját később összekapcsolták, hogy megalapozzák az antiszemitizmusnak egy sajátos keresztény válfaját, amelyet aztán összevegyítettek az ősi és szerteágazó pogány antiszemita hagyományokkal; idővel ebből a párosításból alakult ki a gyűlölet nagy erejű gépezete.

A zsidó-keresztény egyháznak 70 után bekövetkezett összeomlása és a hellenisztikus kereszténység diadala a zsidókat arra indította, hogy ők is ostorozzák a keresztényeket. A zsidóknak az eretnekek és más opponensek ellen irányuló mindennapi imái a Krisztus előtti 2. század hellenisztikus reformprogramjának idejéből származtak; az Ecclesiasticus, Ben Szirá rigoristának a bölcsességpolémiája (amelyet maguknál tartottak a Mászádá sicariusai) arra kéri Istent: „Ébreszd fel

haragodat, öntsd ki dühödet, pusztítsd el a szemben állót, semmisítsd meg az ellenséget."[136] Ez az eretnekek ellen szóló ima, amelyet eredetileg úgy ismertek, mint „Áldást Őhozzá, aki megalázza a dölyfösöket", mint tizenkettedik áldás, része lett a mindennapi istentiszteletnek vagy ámidának. Volt idő, amikor egyértelműen a szadduceusok ellen irányult. Rábbán Gámáliél uralkodása idején (kb. Kr. u. 80 – kb. 115) a tizenkettedik áldást vagy *Birkát háMinim*et („Eretnekekkel kapcsolatos áldás") úgy írták át, hogy a keresztények ellen irányuljon, és úgy tűnik, ez volt az a történelmi pillanat, amikor Krisztus megmaradt zsidó követőit is kitiltották a zsinagógából. A 132-es felkelés idején keresztények és zsidók már nyílt ellenfeleknek, sőt ellenségeknek számítottak. A palesztinai keresztény közösségek ekkor már hivatalosan arra kérték a római hatóságokat, hogy a zsidókétól független vallási státust kapjanak, és Justinus vértanú, a keresztény szerző (kb. 100 – kb. 165), aki Neapolisban (Nablusz) élt, feljegyezte, hogy Simon bár Kochbá követői nemcsak a görög, hanem a keresztény közösségek soraiban is vérfürdőt rendeznek. Ettől a korszaktól kezdve jelenik meg a zsidó Biblia-kommentárokban a keresztényellenes polémia.

Az állami judaizmus végső bukásának második következményeként mélyreható változás állt be a zsidók tevékenységének jellegében és kiterjedésében. Kr. u. 70-től és még inkább 135 után a judaizmus a szó anyagi és látható értelmében nem volt többé nemzeti vallás, és a zsidók elvesztették hazájukat. Ekkortól a zsidóság fogalma csakúgy, mint a judaizmus, egyértelművé vált a Tóra tanulmányozásával és tiszteletével. A zsidók történelmét nehéz a nemzeti és vallási fejlődés bármilyen általános rendszertanába illeszteni, minthogy egyedülálló jelenségről van szó, és a történész folyamatosan szembesül a problémával: miképpen kategorizáljon egy olyan folyamatot, amelyre sehol másutt nem akad példa? A judaizmusnak és a zsidó nemzetnek a Tórára való koncentrálása már a dávidi királyság utolsó fázisa óta folyamatosan fejlődött. Jósijáhu reformjai, a száműzetés, a száműzetésből való visszatérés, Ezra munkássága, a Makkabeusok diadala, a farizeizmus kibontakozása, a zsinagóga, az iskolák, a rabbik – mindezek a fejlemények először kialakították, majd fokozatosan megszilárdították a Tóra abszolút dominanciáját a zsidók vallási és társadalmi életében. 135 után pedig, mivel minden egyéb elveszett, ez a dominancia teljes lett. A rigoristák, részint szándékosan, részint az általuk előidézett katasztrófák következtében, minden mást elvetettek.

Üdvös volt-e ez a fejlemény vagy sem? A Kr. u. 2. század rövid távú perspektívájából nézve úgy tetszett: a zsidóság hosszú időn ke-

resztül nagy hatalmú nemzeti és vallási csoport volt, amely addig játszott a tűzzel, amíg az mindent fel nem perzselt. Az 1. század nagy részében a zsidók a birodalom lakosságának egy tizedét alkották, egyes nagyvárosokban pedig ez az arány még sokkal magasabb volt – ám ezen túlmenően a zsidóság még terjeszkedett is. Ők birtokolták a kor új, transzcendens eszméjét: az etikai monoteizmust. Majdnem mind írástudóak voltak. Minden társadalmi csoportban, a legmagasabb körökben is voltak konvertitáik. Könnyen megeshetett volna, hogy a Flavius-dinasztia egy vagy akár több császára is áttér a zsidó hitre, mint ahogy kétszázötven évvel később Konstantinból is keresztény lett. Josephus joggal kérkedhetett: „Nincs egyetlen város, akár görög, akár barbár, s nincs egyetlen nemzet sem, ahol ne tartanák be a hetedik napnak, a minden munkától való tartózkodásnak a szokását, ahol ne böjtölnének és ne gyújtanának gyertyát (…) és ahogy Isten áthatja a világot, úgy talált utat a Törvény minden ember szívébe." Száz évvel később az egész folyamat visszájára fordult. Jeruzsálem nem volt többé zsidó város. Alexandria, ahol valaha a lakosság negyven százaléka volt zsidó, teljesen elvesztette zsidó színezetét. Talán eltúlzott a hatalmas veszteség, amelyről Josephus, Tacitus és Cassius Dio a két lázadás mérlegét megvonva tudósít (Tacitus szerint csupán a 66-tól 70-ig tartó harcokban 1.970.000 zsidó esett el vagy vált rabszolgává), de annyi nyilvánvaló, hogy Palesztina zsidó lakosságának létszáma ebben az időszakban rohamosan csökkent. A diaszpóra keresztény közösségei, túl azon, hogy elorozták a zsidók legjava teológiai és társadalmi eszméit és ezzel „a pogányok megvilágosodását", egyre sűrűbben hatoltak be a zsidó tömegek közé is, és a diaszpórabeli zsidóság a kereszténység utánpótlásának egyik legfőbb forrása lett.[137]

A zsidó lakosság száma tehát mind az országban, mind a diaszpórában drámaian megfogyatkozott, de ugyanilyen drámaian szűkült be a zsidók látóhatára is. Nagy Heródes idején a zsidók egyre nagyobb szerepet játszottak az új birodalom kulturális és gazdasági életében. Egy olyan kiemelkedő személyiség, mint Philo Judaeus (kb. Kr. e. 30 – kb. Kr. u. 45), az egyik leggazdagabb és legkozmopolitább alexandriai zsidó család tagja, aki a Septuagintán nevelkedett, gyönyörűen beszélt és írt görögül, otthonos volt a görög irodalomban, egyaránt működött mint történész, mint diplomata és mint nagy jelentőségű világi filozófus, egyszerre volt jámbor zsidó és a Pentateuchus, valamint az egész zsidó törvénytár igen termékeny kommentátora.[138] Philo a zsidó racionalizmus legjobb hagyományait testesítette meg. Mélységesen eredeti, alkotó módon mutatta be a judaizmus szel-

lemét, és a tény, miszerint valószínűleg nem tudott héberül, jelzi, milyen mértékben váltak a felvilágosult zsidók a keresztény korszak kezdetekor a nemzetközi civilizáció és a világi kultúra részeivé, anélkül hogy hitük egyetlen lényeges eleméről is lemondtak volna. Másfelől viszont a 2. század közepére egy Philo-szerű, nagy távlatokban gondolkodó tudós számára a zsidó közösségen belül már nem volt hely. Ez a közösség már sem történelemírással, sem bármilyen spekulatív filozófiával nem foglalkozott; lemondott minden hagyományos irodalmi formájáról – a bölcselkedésről, a költészetről, a zsoltárokról, az allegóriáról, a történelmi novelláról, az apokaliptikus irodalomról. Ehelyett szenvedélyes figyelemmel és őszinteséggel szentelte magát egyetlen irodalmi műfajnak: a vallási törvények kommentálásának; és feledve sokkal gazdagabb múltját, nem törődve a külvilágban zajló intellektuális erjedési folyamatokkal, egyedül ezzel a feladattal foglalkozott.

Ugyanakkor valószínű, hogy a judaizmusnak ez a befelé fordulása – hét évszázad növekvő rigorizmusának ez a logikus kiteljesedése éppenséggel feltétele volt a zsidó nép mint meghatározott entitás fennmaradásának. A zsidók nem tűntek el a történelem látóköréből, mint annyi nép a kései ókor nagy és lázas népmozgásaiban. Nem vesztették el identitásukat a kibontakozó sötét középkor közösségein belül, úgy, mint a rómaiak és a hellének, a gallok és a kelták, vagy éppen a diaszpórában élő zsidók milliói, akik áttértek a keresztény hitre. A Tóra borostyánjában megőrződött a judaizmus és a maradék zsidóság. És ez a megőrződés, ez a fennmaradás korántsem volt a történelemnek valamilyen megmagyarázhatatlan szeszélye. A zsidók azért maradtak fenn, mert az elmélyült befelé fordulás lehetővé tette, hogy szellemi vezetőik a Tórát a morális teológia és a közösségi törvény kivételesen koherens, logikailag egységes és társadalmilag hatékony rendszerévé bővítsék. A zsidók, miután Izrael királyságát elvesztették, a Tórát változtatták a szellem és a lélek erődjévé, amelyben biztonságosan, sőt elégedetten lakozhattak.

A társadalmi metafizika e nagyszabású vállalkozása meglehetősen szerény kezdetekre tekinthetett vissza. Amikor Jeruzsálem 70-ben elesett, odavesztek az örökletes papi családok és a hagyományos zsidó felső rétegek is. Ettől kezdve a zsidók katedokráciává alakultak, azaz a papi székből kormányozták őket. Ez a mozzanat mindig is jelen volt a judaizmusban – a próféták talán nem alkottak olyan közeget, amelyen keresztül Isten oktatta a maga népét? Most azonban ez az irányzat határozottá és nyilvánvalóvá vált. A hagyomány úgy tartja, hogy

Johánán ben Zákkáj farizeus rabbit, a szanhedrin helyettes vezetőjét koporsóban csempészték ki az ostromlott Jeruzsálemből. A rabbi ezt megelőzően ellenezte a lázadást, és szószólója lett a judaizmus ama, régóta meggyökeresedett tételének, mely szerint Istent és a vallást hatékonyabban lehet szolgálni, ha a zsidóságot nem nyomasztja az állam terhe és romlottsága. Johánán ben Zákkáj engedélyt kapott a római hatóságoktól, hogy Jeruzsálemtől nyugatra, a tengerparti Javnében központot állítson fel a zsidó vallás szabályozására. Itt temetődött el a szanhedrin és az állam; helyettük egy rabbikból álló szinódus ülésezett, egy galambdúc melletti szőlőskertben vagy egy ház felső szintjén, A rabbi és a zsinagóga lettek a judaizmus irányadó és törvényalkotó szervei; a judaizmus ettől kezdve vált lényegében gyülekezeti vallássá. A javnei akadémia dolgozta ki az évenkénti zsidó naptárt, és fejezte be a bibliai kánont. Utasítása értelmében a Templom pusztulása ellenére is rendszeresen meg kellett rendezni bizonyos szertartásokat, így a pészáchi étkezés ünnepélyes elfogyasztását. Az akadémia továbbá meghatározta a közösségi imák formáját, és szabályokat dolgozott ki a böjtölésre és a zarándokutakra. A judaizmusnak ez az új szelleme éles reakció volt a zelóták és a nacionalizmus szenvedélyes egzaltációjára. „Ne siessetek ledönteni a pogányok oltárait – mondotta volt az emlékezők szerint Jonáthán rabbi –, mert arra kényszerülhettek, hogy saját kezetekkel építsétek őket újjá." Avagy: „Ha fákat ültettek és valaki azt mondja, eljött a Messiás, először helyezzétek el a földben a csemetét, és utána induljatok a Messiás üdvözlésére."[139] Javnében a toll uralkodott – a kard feledésbe merült, A rendszer formája az önmagát fenntartó oligarchia volt; az új rabbikat az akadémia választotta ki vagy „szentelte fel", tudás és érdem alapján, de a legnagyobb tekintély letéteményesei bizonyos, műveltségükről híres családok voltak. Idővel Jonáthán rabbi ivadékait kiszorította II. Gámáliél rabbi, Szent Pál mesterének unokája, akit a római hatóságok is elismerték *nászi*-nak vagy pátriárkának.

Ezek a tudósok testületileg határozták el, hogy nem csatlakoznak a bár Kochbá-felkeléshez, amely azonban természetszerűleg őket is érintette. A tudósoknak gyakran kellett titokban összegyűlniük. Javnét magát sem lehetett fenntartani, és a lázadás eltiprása után a rabbinikus hatóság áttelepült a nyugat-galileai Usa városába. A legtöbb rabbi szegény volt, és általában fizikai munkát végzett. Ám nehéz rekonstruálni ezeknek az időknek a zsidó történelmét, mivel a zsidók már nem jegyezték fel az eseményeket; a fennmaradt életrajzi és egyéb információk pedig esetlegesen és időrendi beágyazottság

nélkül bukkannak fel a háláchá vagy a bírósági ítéletek megfelelő részleteiben avagy az ággádá történeteiben vagy mondáiban. A zsidó tudósréteg nem volt mindig homogén és önmagába zárt. Elisa ben Ávujá, a javnéi kör egyik vezető tudósa eretnek lett, egyik tanítványa, Meir rabbi, a 2. század legkülönb tudósa pedig talán konvertita volt. A nők is betöltötték a maguk szerepét. Meir felesége, Bruria a háláchá egyik legfőbb tekintélyévé nevelte magát. A zsidókat olykor zaklatták, sőt üldözték a császári hatóságok, olykor pedig békén hagyták őket, s az is megesett, hogy harmonikusan együttműködtek Rómával; vezetőiknek császári földeket adományoztak, és széles körű bírói hatalmat ruháztak rájuk. Origenész keresztény tudós (185-254) szerint a *species*-k még halálos ítéleteket is hoztak, és övék volt az adószedés joga is. Az egyik rabbi, Júda háNászi (Júda fejedelem), aki a 2. század második felében és a 3. század elején élt, gazdag ember volt, akit testőrök vettek körül, és csaknem világi hatalmasságként kormányozta a galileai és a déli zsidó közösséget. „Csaknem", de azért nem egészen: vagyonát a tudósok támogatására áldozta, és a legtehetségesebbek ebédlőjének legmagasabban álló asztalánál étkeztek; a tanult embereket a dolgozók rovására mentesítette az adózás alól; és ínség idején saját élelmiszer-tartalékaiból juttatott nekik, ám az írástudatlanok nem számíthattak ilyen ajándékra. Híre járt, hogy még a cselédlánya is beszél héberül, és el tudja magyarázni a ritkán használt szavak jelentését. Júda a lehető legkövetkezetesebben állt a szellemi elit pártján, és gyakran mondogatta komoran: „A tanulatlanok hozzák a bajt a világra."[140]

Tudósdinasztiák már a második állam idejében is léteztek; ekkoriban „zugot"-nak, azaz „párok"-nak hívják őket. A vezető tudósok öt párra oszlottak; az utolsó Krisztus tanítója, a hírneves Hillél és ellenfele, Sámmáj volt. Leszármazottaikat és követőiket, valamint az elithez csatlakozott más tudósokat „tánnáiták" néven ismerik. Hillél unokája, az idősebb Gámáliél képviselte hat nemzedék közül az elsőt, Júda háNászi az utolsót. A következő nemzedék, amelynek első tagja a Kr. u. 220 körül tevékenykedő Hijja Rábbá rabbi volt, nyitotta meg az „ámórák" korszakát, amely Júdeában öt nemzedéken át, a 4. század végéig, Babilonban pedig nyolc nemzedéken át, az 5. század végéig tartott. Babilonban és környékén természetesen már a száműzetés óta éltek nagy zsidó közösségek, és a kapcsolat folyamatos volt, mivel a babilóniai zsidóság átvette a jeruzsálemi hatóságoktól, majd később Javnéból a naptár időszámítását. A babilóniai zsidók továbbá el is zarándokoltak Jeruzsálembe, valahányszor ez lehetséges volt. A farizeus vagy rabbinikus judaizmus a bár Kochbá-lázadás közvetlen folyomá-

nyaként került át Babilóniába, amikor a Júdeából menekülő tudósok akadémiákat létesítettek az akkor a parthusokhoz tartozó területen. Ezeknek az iskoláknak a központja a mai Bagdadtól délre, Szurában, illetve nyugaton Pumbeditában volt, és az utóbbi helyen egészen a ll. századig virágoztak. Palesztinán belül a nyugati akadémiák helyszíne változott. Júda háNászi a maga idejében a tudományos életet Bét Seárimra koncentrálta, de halála után jelentős akadémiák jöttek létre Caesareában, Tiberiasban és Lüddában (Lod) is.

A zsidó történelem e korszakának tárgyi nyomai nem valami tekintélyesek. Irakban természetesen a zsidó régészek nem tárhattak fel lelőhelyeket. A szurai zsidó településnek már az 1170-es években nyoma veszett, amikor is Tudelai Benjámin zsidó utazó felkereste a helyszínt; a város, mint írta, romokban hevert. Ezzel szemben meglehetősen népes közösséget talált Pumbeditában, de erről a közösségről tőle hallunk utoljára. Másfelől az Eufrátesz partján, a Dura Europosz római karavánvárosban folytatott 1932-es ásatások feltárták egy Kr. u. 245-ben épült zsinagóga maradványait, arameus, görög és pahleviparthus nyelvű feliratokkal. Az ottani zsidó kolónia eredete a jelek szerint az Északi Királyság elpusztítására és lakóinak száműzetésére nyúlik vissza, majd a 66-70-es és a 132-135-ös lázadások után újabb ortodox zsidók gyarapították a közösséget, amely azonban, valószínűleg számos társához hasonlóan, heterodox volt. Az építészet – ahogy ez várható – hellenisztikus stílust követett, de akadt meglepetés is mintegy harminc (jelenleg a Damaszkuszi Nemzeti Múzeumban látható) festett táblakép formájában, amelyek a visszatérést, az újjáépítést és a megváltást ábrázolják. Képek láthatóak továbbá a patriarchákról, Mózesről és a Kivonulásról, a bárka elvesztéséről és visszatéréséről, Dávidról és Eszterről. A tudósok ezeket a képeket az illusztrált Bibliákkal hozzák kapcsolatba, amelyek a Kr. u. 2. és 3. században állítólag forgalomban voltak, tanúsítva, hogy a keresztény művészetnek is zsidó eredete volt. A képek elleni tilalmat eszerint akkoriban nem vették túl szigorúan, vagy legalábbis nem minden zsidó környezetben tartották magukat hozzá.[141]

A bölcsek korából Palesztinában számos zsinagóga és sír maradt fenn. Tiberiasban, a Galileai-tó partján a 4. századi zsinagóga mozaikpadlóján ugyancsak ember- és állatábrázolások, valamint zodiákus jelek láthatóak. A város közelében lévő magaslaton található Rabbi Ákívá, a vértanú és Johánán ben Zákkáj sírja; két mérfölddel arrébb pedig Rabbi Meiré. Capernaumban az a százados emelt zsinagógát, akinek szolgáját Jézus meggyógyította; ennek 2. vagy 3. századi

utódát 1905 és 1926 között ásták ki, és falain kőbe vésett metszeteket fedeztek fel, amelyek a *sofár*-t és a *menórá*-t, a mannával teli edényt, a pálmafát és Dávid király pajzsát ábrázolták. Három zsinagógát ástak ki Szíriában és Észak-Izraelben, és a názáret-haifai út mentén található Júda háNászi Bét Seárim-i akadémiai központja, a maga zsinagógájával, katakombáival és temetőjével – ez utóbbi tele van a figuratív művészet jegyeivel, és valahol magának Júdának a sírját is rejti.[142]

E közösségi és egyéni tudományos munkálkodás legfőbb emlékei azonban maguk a zsidó vallási írások. A zsidó vallási kutatások eredményeit egymásra épülő rétegek sorozataként kell értelmeznünk. Az első réteg maga a Pentateuchus, amely már a száműzetés előtt teljes volt, bár a visszatérés után kétségkívül további szerkesztésnek vetették alá. Ez az írott zsidó törvények alapja; minden további munka ezen nyugszik. Azután jönnek a próféták könyvei, a zsoltárok és a bölcselkedő irodalom termékei, amelyeknek a kánonba foglalására, mint már láttuk, Johánán ben Zákkáj alatt került sor, Kr. u. 70 és 132 között. Ehhez járultak a különböző, kánonon kívüli munkák, amelyek alapvetően szükségesek a zsidó vallás és történelem tanulmányozásához: a Biblia görög fordítása, azaz a Septuaginta, Josephus munkái, az apokrifek és különböző papiruszok.

A következő réteg a századokon át felgyülemlett szóbeli törvények kiválogatásából és írásba foglalásából tevődött össze. Ezt a gyakorlatot Misnának nevezték; a szó ismétlést vagy tanulmányozást jelent, mivel az anyagot eredetileg memorizálták és úgy ismételték el újra meg újra. A Misna három elemből tevődött össze: a midrásból, azaz a Pentateuchus értelmezésének módszeréből, amely arra irányult, hogy a törvényhelyek világossá váljanak; a háláehából (többes száma háláchot), azaz az általánosan elfogadott, konkrét pontokra vonatkozó törvényi határozatokból; valamint az ággádából vagy hitszónoklatokból, amelyek anekdotákat és mondákat tartalmaztak, hogy a köznéppel is megértessék a törvényt. Ezek az értelmezések, szabályozások és illusztrációk fokozatosan, nemzedékről nemzedékre írott formát öltöttek. A bár Kochbá-lázadás után ez a tevékenység Júda háNászi rabbi és iskolája programjában csúcsosodott ki; a Kr. u. 2. század vége felé az anyagot Misna néven, mint az „ismétlés" összegezését, könyvvé szerkesztették. A könyvnek hat rendje van, s mindegyik változó számú traktátusra oszlik. Az első rend a *Z'ráím,* amely tizenegy traktátusra oszlik, s az áldásokról, felajánlásokról és címekről szól. A második a *Moéd,* tizenkét traktátussal; ez a sábbáttal és az ünnepekkel foglalkozik. A *Násim* (hét traktátus) a házasságról és a válás-

ról szól, míg a negyedik, a *N'zikin* (tíz traktátus) a polgári sérelmekkel, a bírákkal, a büntetésekkel s a tanúkkal foglalkozik. Az ötödik, a *Kodásim* (tizenegy traktátus), amely valamelyest érintkezik az első renddel, az áldozatoknak és szentségtöréseknek van szentelve, végül a hatodik, a *Toharot* (tizenkét traktátus) a tisztátalanságot és a rituálékat fogadja magába.[143] A Misna mellett a tánnáiták egy négyszer akkora terjedelmű, *Toszeftá*-nak nevezett aforizma- és szabálygyűjteményt is összeállítottak. A Toszeftá származási helyéről, keletkezési időpontjáról és összetételéről – valamint a Misnához való viszonyáról – több mint ezer éven át vitatkoztak a tudósok anélkül, hogy a kérdéseket eldöntötték volna.[144]

Mihelyt a Misna elkészült, az elkövetkező tudósnemzedékek – amelyek, ne feledjük, konkrét esetek fényében értelmezték a jogelméletet – természetesen kommentálni kezdték. Ebben az időben, mivel a rabbinikus módszerek Babilóniába is átterjedtek, két központban is foglalkoztak kommentálással: Erec Jiszráélben és a babilóniai akadémiákon. Mindkét helyen köteteket készítettek a Talmudból – a szó „tant" vagy „tanulást" jelent –, amelyet az ámórák különböző nemzedékei állítottak össze. A jeruzsálemi Talmud – amelyet pontosabb nyugati Talmudnak nevezni – a Kr. u. 4. század végére készült el, a babilóniai Talmud pedig egy évszázaddal később keletkezett. Mindegyikben külön fejezetek foglalkoznak a Misna traktátusainak kommentárjával. Ebből állt a harmadik réteg.

Ezután további rétegek következtek: a *Perusim* vagy kommentárok mindkét Talmudhoz, amelyek kiemelkedő példája Rási 9. századi kommentárja a babilóniai Talmudhoz; és a *Hiddusim* vagy *novellák,* amelyek különböző forrásokat vetnek egybe és egyeztetnek, ekként új törvényi szabályokat vagy háláchákat alkotva, a klasszikus novellákat pedig a babilóniai Talmudhoz illesztették a 12-13. században. Volt még egy réteg, a *responsa prudentium (Se'elot u-Tesuvot),* azaz a vezető tudósok írott válaszai a hozzájuk intézett kérdésekre. Az utolsó réteg abból a kísérletből ered, hogy ezt a hatalmas anyagot egyszerűsítsék és kodifikálják; erre olyan kiemelkedő tudósok vállalkoztak, mint Jicchák Alfászi, Maimonidész, Jákov ben Áser és Joszéf Káró, a 11. és a 16. század között. Az 5. századtól a ll. századig, amely korszak a *gáon*-ok (t. sz. *geonim)* koraként ismert, a tudósok az akadémiák égisze alatt alkottak közösségi rendeleteket és kompilációkat. Később, az úgynevezett rabbinikus korszakban, ezt a munkát decentralizálták, és a Törvény fejlődésében az egyes tudósoké lett a vezető szerep. Végül, a 16.

és a 18. század között, mintegy epilógusként következett el az *áháronim* vagy a későbbi tudósok kora.

Ezen idő alatt a Közel-Kelet és a mediterrán térség számos pontján megtalálható zsidó közösségek, amelyek később Közép- és Kelet-Európa nagy részében is megjelentek, legtöbb peres ügyüket saját vallási törvényszékeik elé vitték, miáltal ez a sokrétegű írástömeg nem csupán a Biblia igazi jelentésére vonatkozó folyamatos kutatások anyagául szolgált, hanem tényleges eseteket és hús-vér embereket érintő eleven közösségi törvények gyűjteményeként is működött. Nyugati fogalmak szerint egyszerre helyettesítette egymagában a természetjogot, a bibliai törvényeket, Justinianus törvénykönyvét, a kánonjogi törvényt, az angol közjogot, az európai polgári törvényeket, a parlamenti cikkelyeket, az amerikai alkotmányt és a napóleoni törvénykönyvet. Csupán a 19. században, amikorra már sok zsidó emancipálódott és nem élt többé törvénykezési autonómiában, vált a háláchá kutatása merőben tudományos tevékenységgé; de még akkor is a háláchá vezérelte a fejlett társadalmakban a zsidó házasságjogot, az elmaradott területeken pedig az élet sok egyéb vonatkozását.

Elmondhatjuk tehát, hogy nincs a világ történelmében még egy olyan rendszer, amely ennyi időn át egyesítette volna az erkölcsi és etikai tanítást a polgári és bűnügyi jogtudomány élő gyakorlatával. Ennek a rendszernek mindig is megvoltak a maga hátrányai. Ezért kellett az egyetemességet megcélzó zsidó keresztényeknek kitörniük keretei közül; a felvilágosodás korában pedig számos művelt zsidó, valamint a nem zsidó társadalom szemében jóvátehetetlenül elavultnak, sőt visszataszítónak tűnt. De voltak a rendszernek határozott előnyei is, és a zsidókat mindenképpen olyan erkölcsi és társadalmi világnézettel ruházta fel, amely egyszerre volt civilizált, gyakorlatias és megdöbbentően tartós.

A zsidó etika központi tanítása szerint az ember Isten képére teremtődött, tehát az emberélet szent. Amint már láttuk, ez a tanítás határozta meg már a legrégebbi korok óta a zsidó büntetőtörvények rendelkezéseit; a bölcsek és követőik pedig a legapróbb részletekig kidolgozták e tan folyományait. Minden Istentől való, s az ember csak időlegesen birtokolja az Ő adományait; ezért kell például szorgalmasan művelnie a földet, szem előtt tartva, hogy az eljövendő nemzedékek is használhassák. Az adományok között van azonban az ember teste is. Az idősebb Hillél arra oktatott, hogy ennélfogva az ember kötelessége gondoskodni testi erőnlétéről és egészségéről. Philo, mint

sokan, akikre hatottak a görög eszmék, erkölcsi alapon választotta szét a testet és a lelket, sőt a testre úgy hivatkozott, mint érzelmi alapon álló, irracionális közegre, amely „összeesküszik" a racionális lélek ellen. A fősodorban lévő rabbinikus judaizmus azonban elvetette ezt a test-lélek dichotómiát, mint ahogy elvetette a gnoszticizmus jó hatalmak-rossz hatalmak közötti megkülönböztetését is. A test és a lélek, tanította ez az iskola, egyek, és közösen felelnek a bűnért, tehát együtt is büntetendőek. Ebből a tételből eredt az egyik fontos különbség kereszténység és a zsidóság között. A zsidók szemében anatéma volt a keresztény elképzelés, miszerint a test önsanyargatás és böjt általi gyengítésével az ember a lelket erősíti. A zsidóknak még a Kr. u. 1. században is voltak aszketikus szektái, de mihelyt a rabbinikus judaizmus felülkerekedett, a zsidók egyszer s mindenkorra hátat fordítottak a szerzetesi életmódnak, a remeteségnek és az aszkézisnek. A nyilvános böjtölést a nyilvános vezeklés jelképeként még elrendelhették, de az elvonultságban való böjtölés bűnösnek, tehát tilalmasnak minősült. A bortól való tartózkodás, amely a nazirokat jellemezte, ugyancsak bűnnek számított, mert megtagadta az adományt, amelyet Isten az ember szükségleteinek kielégítésére szánt. A zsidók ritkán pártolták a vegetarianizmust is, éppúgy, ahogy nem ajánlották – ismét csak a keresztényekkel éles ellentétben – a nőtlenséget sem. A rabbinikus álláspont a következő volt: „Nem elegendőek-e számodra a Tóra tiltásai, hogy újabbakat teremtesz magadnak?" Az Isten képére alkotott testnek mindenben mérséklettel kell viselkednie, és bánni is mérséklettel kell vele. Az emberi viselkedés egész skálájára nézve a zsidó kulcsszó a teljes önmegtartóztatás helyett az önfegyelem vagy a mérséklet volt.[145]

Mivel az ember Istené, az öngyilkosság szentségtörés volt, ahogy bűnt követett el az is, aki fölöslegesen kockáztatta az életét. Mivel a népet már nem védte állam, és szüntelenül fenyegette az üldöztetés, fontos kérdések forogtak itt kockán, olyanok, amelyek kétezer évvel később, a holokauszt idején döntő jelentőségre tettek szert. A bölcsek kimondták, hogy senkinek sincs joga az életét egy másik ember halála árán megmenteni; viszont nem is kötelessége senkinek, hogy egy másik ember megmentése érdekében a saját életét feláldozza. A hadrianusi üldöztetés idején a lüddai bölcsek úgy rendelkeztek, hogy ha egy zsidó meg akarja menteni az életét, minden parancsolatot áthághat, kivéve hármat: a bálványimádás, a házasságtörés és vérfertőzés, valamint a gyilkosság ellen szólókat. Ha az emberi élet volt a tét, mennyiségi tényezők nem számítottak. Egy egész csoport életéért

cserébe sem lehetett egy ártatlan ember életét feláldozni. A Misna egyik fontos alapelve volt, hogy minden ember az egész emberiség jelképe, és aki egy embert elpusztít, az bizonyos értelemben az élet princípiumát pusztítja el; ahogy az, aki egy embert megment, az egész emberiséget menti meg.[146] Ákívá rabbi a jelek szerint úgy gondolkodott, hogy aki öl, az „megtagadja a képmást", azaz az egész emberi nemet. Philo a gyilkosságot tartotta a legsúlyosabb bűnnek, s egyszersmind a legfőbb szentségtörésnek. „Váltságdíjat soha nem szabad elfogadni – írta Maimonidész –, még akkor sem, ha a gyilkos a világ minden pénzét kész megadni, és a panaszos hajlandó volna a gyilkost futni hagyni. Mert a meggyilkolt személy élete (…) az Úr – áldassék a neve! – tulajdona."[147]

Mivel minden és mindenki az Istené, minden, embertársaink sérelmére elkövetett bűnben Ő a sértett fél. Az Isten ellen elkövetett bűn súlyos dolog, de az embertársunk ellen elkövetett bűn még súlyosabb, mivel Istent is sérti. Isten a „Láthatatlan Harmadik". Ezért ha egy üzleti alkunak Isten az egyetlen tanúja, az alkut letagadni elvetemültebb dolog, mint ha írásos bizonyíték is volna róla; a nyílt rablás pedig kisebb bűn a titkos tolvajlásnál, mivel az utóbbi elkövetője kimutatja, hogy jobban tiszteli az ember földi hatalmát, mint az Úr isteni bosszúját.[148]

Mivel az ember Isten képére teremtődött, az embereknek minden alapvető értelemben egyenlő jogaik vannak. Nem véletlen, hogy a második államszövetség idején, a farizeizmus felemelkedésével párhuzamosan, megszűnt a zsidók közötti rabszolgaság, minthogy a farizeusok azt hangoztatták: a törvényszéken Isten az igazi bíró, és őelőtte mindenki: király, főpap, szabad ember, rabszolga egyenlő. Ez volt az egyik legfőbb különbség a farizeusok és a szadduceusok között. Elvetették a farizeusok azt a nézetet is, miszerint a gazda éppúgy felelős rabszolgája tetteiért, mint a jószágáért, mivel a rabszolgának, mint minden embernek, lelke és szelleme van. Ez a tény a rabszolga személyét a bíróságon is jelentőséggel ruházta fel, és mihelyt a törvény előtt súlya lett, a rabszolgaság mint olyan működésképtelenné vált. Amikor a szanhedrinben a farizeusok lettek a hangadók, ragaszkodtak hozzá, hogy a királynak is felelnie kell e testület előtt, és a testület jelenlétében ő sem ülhet le – amiből sorozatos ádáz összeütközések adódtak egyfelől a szanhedrin, másfelől a Hasmóneusok, illetve Heródes között. A gyakorlatban ezek az erőszakos királyok megfélemlíthették és meg is félemlítették a bíróságot, de az elmélet megmaradt, és csorbítatlanul diadalmaskodott akkor, amikor a zsidó háláchikus

gyakorlatot beemelték a Misnába, és így a törvény előtti egyenlőség támadhatatlan zsidó axióma lett. Itt azonban konfliktus keletkezett azzal a fogalommal, mely szerint a zsidó király „az Úr felkentjének" számított; a fogalmat később keresztény teoretikusok is felhasználták az Isten kegyelméből való királyság tanának kidolgozásához. A zsidók azonban soha nem fogadták el a felkenetés jogi következményeit. A Biblia maradéktalanul elítélte Dávid valamennyi önkényes hatalmi kilengését, és amikor Ácháb ráteszi kezét Nábót szőlejére, ezt a tettet is szörnyűséges bűnként ábrázolják. Ezért nem olvadhatott össze a királyság a judaizmussa1: a zsidók olyan királyt akartak, aki vállalja a rangjával járó valamennyi kötelességet, anélkül hogy a királyi jogokra is igényt tartana. Sokan szívük mélyén nem a felkenetésben, hanem az azt megelőző választásban hittek. Amikor Philo a választott királyok, bírák és egyéb hatóságok mellett foglalt állást, a Deuteronómiumot idézte: „A te atyádfiai közül emelj magad fölé királyt; nem tehetsz magad fölé idegent."[149] Josephus Gideon álláspontját tette magáévá, mely szerint Isten az egyedüli uralkodó, de ha mégis királyokra van szükség, azok legyenek zsidó fajúak, és vessék alá magukat a Törvénynek.

Az igazság az, hogy mint az isteni törvény hatálya alatt élő többi társadalomban, a zsidó közösség igazi uralkodói is a bíróságok voltak. A bíróságot kell hangsúlyozni, nem pedig a bírót, mivel az egyik legfontosabb axióma szerint semmilyen ember nem lehet egymagában bíró: „Ne bíráskodj magadban, mert bíráskodni csak az Egyetlennek van joga."[150] Az ítéleteket többségi alapon hozták, és főbenjáró ügyekben legalább kétfőnyi többséghez ragaszkodtak. Ugyanez a többségi elv vonatkozott a Tóra értelmezésére is. A judaizmus sok évszázados összetartásának egyik oka, hogy kitartottak a többségi döntések mellett, és nagyon szigorú büntetéssel sújtottak azt, aki nem vetette alá magát az ilyen, méltányosan meghozott döntéseknek. Ugyanakkor a Misna egy fontos gyakorlati eljárást is megerősített: a más véleményen lévőknek, miközben alávetették magukat a többségi határozatnak, joguk volt a maguk nézeteit írásban rögzíttetni. A bíróságokon és a tudományos testületekben inkább a kooptálás volt szokásban, semmint a választás, mivel a tudás kötelező volt, és a bíráskodás csak a tanult embereknek volt fenntartva – a zsidó társadalom volt az első, amely kiváltsághoz juttatta a képzéssel járó rátermettséget; a gyakorlatban pedig érvényesült az elv: „Mi csak akkor nevezzük ki a közösség tisztségviselőit, ha először tanácskoztunk a közösséggel."[151] Nemcsak a bíróság, de maga a Törvény is demokratikus alapra épült. Egy, a későbbi

angolszász esküdtszékhez hasonló testület vizsgálta meg az adott közösségben uralkodó gyakorlatot, hogy a törvényi döntések ezt is számításba vehessék. A zsidó jogtudomány magában foglalta az elvet, miszerint a Törvényt a közösségnek mint egésznek el kell tudnia fogadni, s ezt időnként határozottan meg is szövegezték: „Nincs érvénye az olyan határozatnak, amelyet a bíróság a közösségre kényszerít anélkül, hogy azt a közösség többsége elfogadná."[152]

Az embert egyszerre szemlélték úgy, mint egyént, akit jogok illetnek meg, s mint egy közösség tagját, akinek kötelezettségei vannak. Nincs a történelemben még egy igazságügyi rendszer, amely kitartóbban és egészében sikeresebben munkálkodott volna az egyéni és a társadalmi szerep összebékítésén – íme egy további ok, amelynek hatására a zsidók a máskülönben tűrhetetlen nyomások ellenére is megőrizték összetartozásukat. A társadalom igényelte a törvény előtti egyenlőséget – amelynél nincs az egyén számára nagyobb biztosíték –, ugyanakkor, különösen az állandó üldöztetés hatására, ezen az általános egyenlőségen belül megvoltak a maga prioritásai. Íme a bölcsek egy figyelemre méltó döntéssorozata:

> A férfi életének megmentése előbbre való, mint a nőé… A nő meztelenségének elfedése előbbre való a férfiénál. A nő váltságdíja előbbre való a férfiénál. Az a férfi, akit az erőszakos szodómia veszélye fenyeget, előnyt élvez a nővel szemben, akit a megbecstelenítés veszélye fenyeget. A papnak elsőbbsége van a lévitával, a lévitának az izraelitával, az izraelitának a fattyúval, a fattyúnak a *natin*-nal*, a *natin*-nak a prozelitával, a prozelitának a rabszolgával szemben. (…) De ha a fattyú járatos a Törvényben, a főpap pedig nem ismeri a Törvényt, akkor a fattyúé az elsőbbség a főpappal szemben.[153]

A tudós értékesebb a társadalom számára, mint, mondjuk, az *ám háárec* valamelyik tudatlan tagja. A tudósnak ezért joga volt leülni a bíróság jelenlétében. De ha a per által érintett másik fél az *ám háárec*-hez tartozott, a személyi egyenlőség alapelve azt követelte, hogy ő is leülhessen. A bölcsek voltak az első jogtudósok, akik minden embernek megadták a méltóságához való jogát. Egyik döntésük így hangzott: „Ha egy ember megsebesíti embertársát, öt pontban válik bűnössé: megsebesítés, fájdalom, gyógyulás, időveszteség és a másik méltóságának csorbítása miatt." A méltóság csorbítását azonban hierarchikusan, a közösségen belüli társadalmi elhelyezkedés függvényében értékelték.[154]

---

* Gibeonita származású.

Az ember nem csupán egyenlő volt a Törvény előtt, hanem a szó fizikai értelmében szabad is. A bölcsek és a rabbik erősen vonakodtak attól, hogy a bebörtönzést (ellentétben a tárgyalás előtti fogva tartással) büntetésként alkalmazzák; az embernek a szabad mozgáshoz való alapvető joga igen mélyen gyökerezett a judaizmusban, ami szintén hozzájárult ahhoz, hogy a zsidó volt az ókor első olyan társadalma, amely megtagadta a rabszolgaságot. De bár az ember a szó fizikai értelmében szabad volt, erkölcsileg korántsem volt az. Ellenkezőleg, számos kötelessége volt a közösséggel szemben, nem utolsósorban az, hogy engedelmeskedjék a törvényesen kijelölt hatóságoknak. A zsidó törvény nem ismer irgalmat a lázadóval szemben, akinek büntetése akár halál is lehet. A késői ókorban minden zsidó közösség gyülekezeti uralom alatt állt, élén egy héttagú kormányzótestülettel, amely megszabta a béreket, az árakat, a súlyokat, a mértékeket és a helyi rendeleteket, és jogosult volt a kihágásokat elkövetők megbüntetésére is. A kommunális adók megfizetése egyszerre volt vallási és társadalmi kötelesség, de kötelező volt ezen felül a filantrópia is; a *cedáká* szó egyszerre jelentett jótékonyságot és emberi tisztességet. Az ókori zsidó jóléti állam, mint az összes többi jóléti állam prototípusa, nem önkéntességen alapult; mindenkinek anyagi lehetőségeihez mérten hozzá kellett járulnia a közös alaphoz, és ennek a kötelességnek a betartására a bíróság is kényszeríthette a vonakodókat. Maimonidész egyenesen kimondta, hogy ha egy zsidó kibújik a vagyona szerinti hozzájárulás alól, akkor lázadónak kell tekinteni s eszerint megbüntetni. További közösségi kötelezettségnek számított a másik ember magánéletének tiszteletben tartása, a jószomszédi magatartás (azaz a szomszéd elővételi jogának biztosítása az eladó földterületre), valamint a zaj, a szagok, a vandalizmus és a szennyezés ellen hozott szigorú rendelkezések betartása.[155]

A közösséggel szembeni kötelezettségeket a zsidó teológia posztulátumaival összefüggésben kell értelmezni. A bölcsek azt tanították, hogy a zsidó nem tekintheti nyűgnek ezeket a társadalmi kötelességeket, ellenkezőleg, újabb lehetőséget kell látnia bennük az Isten és a tisztesség iránti szeretet kimutatására. A zsidókat néha azzal vádolják, hogy a görögökkel ellentétben nem értették elég pontosan a szabadság fogalmát, az igazság azonban az, hogy jobban megértették, mint a görögök, mert felfogták, hogy az egyetlen igazi szabadság a jó lelkiismeret – amely tanítást Szent Pál a judaizmusból plántálta át a kereszténységbe. A zsidók szerint a bűnösség és az erény egyszerre kollektív és egyéni fogalmak. A Biblia többszörösen kimutatta, hogy

valamely város, közösség vagy nemzet a tetteivel szolgál rá mind érdemei elismerésére, mind a bűnhődésre. A Tóra egy testté, egy lélekké kovácsolta a zsidókat.[156] És ahogy az egyes ember hasznot húzott közösségének érdemeiből, ugyanúgy kötelessége volt ezekhez az érdemekhez hozzájárulni. Az idősebb Hillél leszögezte: „Ne válj külön a közösségtől, és ne bízzál önmagadban halálod napjáig." És még a Maimonidész-szabású liberális is figyelmeztetett, hogy annak a zsidónak, aki a közösség fölé akar emelkedni, akkor sem lehet része a túlvilágból, ha különben istenfélő is.

A Bibliában benne foglaltatik az a holisztikus fogalom, mely szerint bármilyen csekély legyen is az egyes ember bűne, mégis, ha észrevehetetlenül is, érinti az egész világot és *vice versa.* A judaizmus soha nem tűrte el, hogy a mégoly jelentős egyéni bűn és ítélet teljességgel fölülkerekedjék a kollektív ítélet primitívebb elvén; és azáltal, hogy a kettőt a maga összefüggésében fogta fel, a társadalmi felelősségnek olyan kifinomult és tartós doktrínáját alkotta meg, amely a judaizmus egyik legnagyobb hozzájárulása az emberiség történetéhez. A gonoszok mindenkire szégyent hoznak, a szentek mindnyájunkat büszkévé és boldoggá tesznek. Philo legmegrendítőbb sorai közé tartoznak a következők:

> Minden bölcs ember váltságdíj a bolondért, aki egy órán át sem élhetne meg, ha a bölcs a maga együttérzésével és előrelátásával nem gondoskodnék róla. A bölcsek olyanok, mint az orvosok, akik harcolnak a betegek bajai ellen. (…) Ezért ha egy bölcs ember haláláról értesülök, a szívem gyászba borul. Természetesen nem őmiatta bánkódom, hiszen ő örömben élt, és tisztességben halt meg. Nem – én az életben maradottakért viselek gyászt. Ha elvesztik az erős, védelmező kart, amely biztonsághoz segítette őket, martalékai lesznek az őket sivatagként körülvevő nyomorúságnak, amelyet hamarosan megéreznek, hacsak a Gondviselés nem támaszt a régi pótlására valamilyen új védelmezőt.[157]

Ahogy a gazdag embernek adakoznia kell vagyonából, úgy kell a bölcsnek is a közösség javára adakoznia bölcsességéből. Ezért aki szükség esetén nem szolgál, az bűnt követ el; másokért imádkozni pedig kötelesség. „Aki képes volna Istentől irgalmat esdeni embertársainak, és ezt elmulasztja, bűnös." Minden zsidó biztosíték a többi zsidó számára. Ha a zsidó látja, hogy egy társa vétkezik, tiltakoznia kell, és ha lehet, meg kell akadályoznia a bűnt – máskülönben ő is vétkezik. A közösség felelős azért az emberért, aki nyilvánosan rosszat tesz. A zsidónak mindig tanúskodnia és tiltakoznia kell a gonosz ellen,

különösen ha a hatalmasok követnek el olyan nagy nyilvános bűnöket, amelyek Isten bosszújáért kiáltanak. Ám éppen mert a másik bűne ellen tiltakozni oly fontos kötelesség, különösen visszataszítóak a hamis és rosszindulatú vádaskodások. Aki szándékosan és jogtalanul szétrombolja a másik ember jó hírét, az egyik legrútabb bűnt követi el. A „boszorkányüldözés" nagy közösségi csapás.

A Tóra és kommentárokból álló felépítménye éppúgy jelentett morális teológiát, mint gyakorlatias polgári és büntetőjogi rendszert. Ezért, bár egyes kérdésekben nagyon specifikus és szőrszálhasogató volt, mindig arra törekedett, hogy a bíróságok világi hatalmának megerősítése érdekében spirituális tényezőkhöz és szankciókhoz folyamodjék. A puszta igazságszolgáltatás fogalma soha nem volt elég. A zsidók vezették be elsőnek a bűnbánat és a vezeklés fogalmát, amely a keresztényeknek is alapvető témájává vált. A Biblia ismételten hivatkozik „a szív változásaira". „Forduljatok felém egész szívetekkel", ahogy Jóel könyve fogalmaz, és „Ne ruhátokat, hanem szíveteket szaggassátok meg". Ezékiel könyvében így szól a parancs: „Teremtsetek magatoknak új szívet." A Törvény és a bíróságok arra törekedtek, hogy a kártalanításon és a jóvátételen túl ki is békítsék a szemben álló feleket. A cél mindig az volt, hogy a zsidó közösség összetartson és homogén maradjon; ezért a Törvénynek és a bölcsek rendelkezéseinek az volt a feladatuk, hogy előmozdítsák az összhangot, és megelőzés céljából eltávolítsák az esetleg súrlódást okozó tényezőket. A névleges igazságszolgáltatásnál fontosabb volt a béke elősegítése. Kétes esetekben a bölcsek rendszerint a Példabeszédek egyik, a bölcsességről szóló mondását idézték: „Az ő utai gyönyörűséges utak, és minden ösvényei: békesség."[158]

A békének pozitív állapotként, nemes eszményként s egyszersmind megvalósítható emberi célkitűzésként való felfogása ugyancsak zsidó találmány. A Biblia nagy motívumainak egyike ez, különösen a legszebb könyvét, az Ésaiásét tekintve. A Misna megállapította: „Három dolog tartja fenn a világ létét – az igazságszolgáltatás, az igazmondás és a béke", s az egész mű záró sorai így hangzanak:

„Isten nem adományozott nagyobb áldást Izraelnek, mint a békét, mert meg van írva: »Az Úr ad erőt népének, az Úr megáldja népét békességgel.«„[159] A bölcsek azt hangoztatták: a bölcsesség egyik nagy feladata, hogy a Törvényt a béke előmozdítására használja; hogy béke legyen férj és feleség, szülők és gyermekek között csakúgy, mint a közösség és a nemzet tágabb világában. A békéért való ima az egyik leg-

főbb áldás volt, és a jámbor zsidók napjában háromszor elimádkozták. A bölcsek Ésaiást idézték: „Mily szépek a hegyeken az örömmondónak lábai, aki békességet hirdet",[160] és azt hangoztatták, hogy a Messiás első tette a béke kihirdetése lesz.

A békének ez a fokozódó hangsúlyozása volt a zsidók történetének egyik legfontosabb fejleménye, s az egyik olyan pont, amelyben a judaizmus a leghatározottabban különbözött a primitív izraelita vallástól. Mi több, 135 után a judaizmus még a jogos erőszakról is lemondott – ahogy implicit módon lemondott az államról is –, és a békébe helyezte bizodalmát. A zsidó bátorságot és hősiességet mint megtartó erejű nemzeti témát háttérbe szorították, s a zsidó békevágy került előtérbe. Számtalan zsidó nemzedék szemében sokkal fontosabb volt, ami Javnéban zajlott – ahol a tudós végül átvette a vezetést a harcostól –, mint az, ami Mászádánál történt. Az elvesztett erőd lényegében feledésbe is merült, egészen addig, amíg a 20. századi holokauszt kísérteties lángjaiban Javne mítoszát kiszorítva, nemzeti mítosszá nem vált.

A külső békére és belső harmóniára való összpontosítás és az ezek elérésére alkalmas eszközök kutatása alapvetően fontos volt ennek a sebezhető, állam nem védte népnek a számára, és a Tóra kommentárjai egyértelműen ezt látták egyik fő céljuknak. Ebben a Tóra feldolgozása ragyogó, szinte azt mondhatni, csodaszerű sikert aratott. A Tóra az összetartás nagy erejű forrásává vált. Soha még népet ilyen jól nem szolgált a törvény és a doktrína. A Kr. u. 2. századtól fogva a második állam idején még oly jellegzetes szektarianizmus lényegében eltűnt – előttünk legalábbis rejtve maradt –, és a régi felek eggyé váltak a rabbinikus judaizmusban. A Tóra tanulmányozása továbbra is heves viták terepe volt, de ezek a viták egy, a többségi elv által támogatott konszenzuson belül zajlottak. Az állam hiánya kivételes áldásnak bizonyult.

Ugyanilyen jelentős volt azonban a judaizmusnak egy további jellemvonása: a dogmatikus teológia viszonylagos hiánya. A kereszténység, eredetéből következően, csaknem a kezdetektől komoly nehézségeket élt meg a dogma miatt. Hitt az egy Istenben, de monoteizmusára megszorító hatással volt Krisztus istensége. E probléma megoldására dolgozta ki Krisztus kettős természetének és a Szentháromságnak – a háromszemélyes egyetlen Istennek – a dogmáját. Ezek a fogások aztán további problémákat vetettek fel, és a 2. századtól kezdve számtalan eretnekséget hívtak életre, amelyek végig a

sötét középkoron át megrázkódtatták és megosztották a kereszténységet. Az Újtestamentum, benne Jézus enigmatikus kijelentéseivel és Szent Pál homályos passzusaival – amelyek különösen a Rómabeliekhez írott levélben fordulnak elő –, valóságos aknamezővé vált. Ekként a központi autoritásra épülő péteri egyház létrejötte véget nem érő vitákhoz vezetett, és végül, a 11. században előidézte a Róma és Bizánc közötti szakítást. A 16. században az eucharisztia pontos értelme még mélyebben hasította ketté a római álláspontot. A hivatásos keresztény értelmiség fő foglalatossága lett a dogmatikus teológia továbbfejlesztése, azaz annak eldöntése, hogy mit tanítson az egyház Istenről, a szentségekről és önmagáról; és ez mind a mai napig így is maradt, olyannyira, hogy a 20. század végén az anglikán püspökök egymás között még mindig a szeplőtelen fogantatásról vitatkoznak.

A zsidók megmenekültek ettől a kálváriától. Istenről alkotott képük nagyon egyszerű és tiszta. Egyes zsidó tudósok szerint a judaizmusban valójában igen sok a dogma. Ez annyiban igaz, hogy sok a tiltás – főképpen a bálványimádást illetően. A zsidók azonban általában elkerülték azokat a pozitív dogmákat, amelyekre a teológusok a maguk hiúságában hajlamosak, és amelyekből annyi baj fakad. A zsidók például soha nem tették magukévá az eredendő bűn gondolatát. Valamennyi ókori nép közül talán őket érdekelte legkevésbé a halál, és ez seregnyi problémától kímélte meg őket. Az igaz, hogy a farizeizmus fő ismérve a feltámadásba és a túlvilági életbe vetett hit volt, s ekként ez a hit lett a rabbinikus judaizmus egyik alappillére, sőt ez az első dogma is, amely a judaizmusban megjelenik, mégpedig a Misna következő megfogalmazásában: „Egész Izrael osztozik az eljövendő világban, kivéve azokat, akik szerint a feltámadás nem gyökerezik a Törvényben."[161] A zsidókra azonban ennek ellenére jellemző volt, hogy figyelmüket az életre összpontosítják, a halált pedig – dogmáival egyetemben – a háttérbe utalják. Az egyszeri és a kettős predesztináció, a purgatórium, a bűnbocsánat, a holtakért való ima és a szentek közbenjárása, amelyek a keresztények között annyi bosszantó egyenetlenséget okoztak, a zsidóknak egyáltalán nem vagy csak alig jelentettek gondot.

Jelentős tény, hogy míg a keresztények már az egyház történetének igen korai szakaszában többször is megfogalmazták hitvallásukat, a legkorábbi, tíz hittételből álló zsidó hitvallást Száádjá Gáon (882-942) tette közzé, akkor, amikor a zsidó vallás már több mint kétezer-ötszáz éves volt; és csak jóval később vált végérvényes hitvallássá Maimonidész tizenhárom cikkelye, miközben semmi nem támasztja

alá, hogy valamilyen erre felhatalmazott testület valaha is megvitatta és magáévá tette volna. Maimonidész eredeti, tizenhárom cikkelyes megfogalmazása, amely a Misna tizedik fejezetéhez, a szanhedrinről szóló traktátushoz írott kommentárban szerepel, a következő hittételeket sorolja fel: egy tökéletes Lénynek, minden teremtett dolog alkotójának létezése; Isten egysége; testetlensége; mindent megelőző létezése; közvetítő nélküli imádata; hit a prófécia igazságában; Mózes páratlansága; a Tóra a maga egészében isteni adomány; a Tóra megváltoztathatatlan; Isten mindentudó; büntet és jutalmaz a túlvilági életben; a Messiás eljövetele; a feltámadás. Ez a hitvallás, amelyet szerzője az *Ani má'ámin*-ban („Hiszek") átfogalmazott, szerepel a zsidó imakönyvben is, és nemigen szolgált vita tárgyául, mint ahogy a zsidó tudósok általában is keveset foglalkoztak hitvallások fogalmazásával. A judaizmus inkább a magatartásról szól, semmint a doktrínáról (amelyet adottnak tételeznek); a törvénykönyv sokkal fontosabb a hitvallásnál.

A bölcsek tartós érvényű teljesítménye tehát az volt, hogy a Tórát az emberi viselkedés minden aspektusának egyetemes, időtlen, átfogó és egységes vezérfonalává tegyék. A Tóra, rögtön az egyistenhit után, a zsidó hit lényegévé vált. Josephus már az 1. században megbocsátható túlzással leírhatta, hogy míg a legtöbb nép csak akkor tud meg valamit a maga törvényeiről, ha összeütközésbe kerül velük, addig „ha nemzetünk akármelyik tagját törvényeinkről kérdezik, olyan pontosan mondja fel őket, mint a saját nevét. Értelmünk első nyiladozásától fogva olyan alaposan készítenek fel bennünket törvényeinkből, hogy azok mintegy belevésődnek lelkünkbe. Ezért ritkaság, hogy megszegjék őket, és senki sem térhet ki a büntetés elől azzal, hogy tájékozatlanságával menti magát."[162] Ez a helyzet még inkább megszilárdult az akadémiák és a bölcsek korában, miáltal a judaizmusról összefoglalóan elmondható, hogy a lényege Istennek a Törvény általi megismerése. Ez befelé fordulóvá tette a judaizmust, de egyszersmind erőt is adott neki, hogy egy ellenséges világban fennmaradjon.

Az ellenségesség helytől és időtől függően változott, de alapvetően terjedőben volt. A sötét századokban a legszerencsésebb zsidók Babilóniában éltek, exilarchák uralma alatt. Ezek a fejedelmek, akik hatalmasabbak és világibbak voltak, mint a palesztinai *nászi*-k, Júda királyainak utódaiként Dávid leszármazottainak vallották magukat, és bizonyos szertartásos külsőségek között éltek palotáikban. A parthus időkben az exilarcha tulajdonképpen magas rangú állami tisztségviselő volt. A rabbik álltak a jelenlétében, és ha kitüntette őket kegyével,

vele étkezhettek asztalánál, és taníthattak a palota udvarában. Amikor a 3. század elején a Szasszanida-dinasztia került uralomra, és felélesztette Zoroaszter nemzeti vallását, a zsidó közösségekre növekvő vallási nyomás nehezedett. Az exilarcha hatalma megfogyatkozott, és ezzel párhuzamosan nőtt a tudósok befolyása. A szurai akadémián a Kr. u. 3. században nem kevesebb, mint ezerkétszáz tudós működött, és ez a létszám a mezőgazdasági év tétlen hónapjaiban csak tovább duzzadt. A babilóniai közösségek megmenekültek a Róma elleni zsidó felkelések elborzasztó következményeitől, és ezzel összefüggésben a tudományos tevékenység is magasabb színvonalú volt. A babilóniai zsidóság mindenesetre mindig is önmagát tartotta a legtisztább vérűnek és a legszigorúbb zsidó hagyomány letéteményesének. A babilóniai Talmud kijelentette: „Minden ország keletlen tészta Izrael földjéhez (mint kovászhoz) képest, és Izrael keletlen tészta Babilóniához képest."[163] Igaz, hogy a naptárral kapcsolatos döntésekben Babilónia a Nyugatra támaszkodott, és e célból az akadémiákat jelzőtüzek láncolata kötötte össze Jeruzsálemmel; de a babilóniai Talmud részletesebb, mint jeruzsálemi megfelelője – egyik sem maradt fenn a maga teljességében –, és hosszú időn át nagyobb tekintélynek is örvendett. Az egész középkoron át ez volt világszerte (az egy Palesztinát kivéve) a zsidók művelődésének legfőbb forrása.

Mindazonáltal Babilónia sem volt biztonságos hely a zsidók számára. Sok beszámoló maradt fenn a Szasszanidák korának üldöztetéseiről és vértanúiról, a dokumentáció azonban kevés és megbízhatatlan. 455-ben III. Tazdigar rendeletben tiltotta be a sábbát megünneplését; ekkor – Serira *gáon* rabbi egy levele szerint – „a rabbik böjtöt hirdettek, és az Úr, áldott legyen a neve, éjszaka krokodilt küldött hozzá, amely lenyelte őt, amint a kerevetén feküdt, és a rendelet érvényét vesztette". Csakhogy Serira, a pumbeditai akadémia feje, kb. 906 és 1006 között élte a maga legtermékenyebb korát, és a levél négyszázötven évvel az esemény után íródott. A zsidó hagyomány Firuzt, Tazdigar fiát és örökösét a „gonosz" jelzővel illette, és azzal vádolja, hogy ő juttatta mártírsorsra az exilarchát. Halála után anarchikus időszak következett, amelynek során II. Már Zutra exilarchának (kb. 496-520) sikerült négyszáz harcossal független államot létesítenie, Mahozával mint fővárossal; de hét év után a züllésnek indult államot legyőzték a perzsák, az exilarchát pedig lefejezték és keresztre feszítették. 579-580-ban ismét fellángolt az üldöztetés. Némely perzsa uralkodónál azonban kegyben álltak a zsidók, és sokatmondó tény, hogy amikor 624-ben a perzsák megtámadták Palesztinát, és elfoglal-

ták Jeruzsálemet, a helyi zsidók meleg fogadtatásban részesítették őket.[164]

Mindebben nincs semmi meglepő, mert Palesztinában és a nyugati diaszpórában a zsidók helyzete sokkal mostohább volt. 313-ban Konstantin császár keresztény katekumen lett, és beszüntette a keresztények állami üldözését. Az általános tolerancia rövid időszaka után azonban a háromszáznegyvenes évektől a kereszténység apránként felvette az államegyház több jegyét; ebből a korból származnak a pogány vallások elleni első ediktumok. A háromszázhatvanas évektől Julianus császár alatt rövid időre bekövetkezett a pogány restitúció, amelyet durva és módszeres kampány követett a pogányság egyszer s mindenkori kiirtására. A kereszténység immár tömegvallássá vált, amelyet a Földközi-tenger keleti partvidékén a csőcselék is magáénak vallott. Egyes népvezérek a hit jegyében hatalmas fáklyafényes gyűléseket tartottak, amelyeken a résztvevők dühödt jelszavakat kiabáltak: „Akasztófára Iskariótesszel!", „Ibasz megrontotta Kirill igaz tanítását!", „Le a zsidóbarátokkal!" A tömegeket eredetileg azért toborozták, hogy általuk megfenyegessék az egyházi zsinatok résztvevőit, de könnyen rávehetők voltak arra is, hogy bálványokat zúzzanak szét és pogány templomokat gyújtsanak fel; és csak idő kérdése volt, mikor csapnak le a zsidókra is. A 4. század végére a kereszténység az egész római birodalomban uralkodóvá vált, és a pogányság lassan letűnt a színről. Ezzel párhuzamosan a zsidók mindinkább szemet szúrtak, mint nagy, jól szervezett, viszonylag módos, tanult és mélyen vallásos közösségek, amelyek nem tudatlanságból, hanem konokságból utasították el a kereszténységet. Így váltak a zsidók a kereszténység számára „megoldandó problémává". A tömegek idegenkedtek tőlük, mivel azt hitték, hogy amikor a császárok üldözték a keresztényeket, a zsidók közreműködtek az üldözésben. A zsidók megkönnyebbülve fogadták a Julianus alatti pogány újjászületést; nem véletlen, hogy a császárt a zsidó hagyomány nem „Julianus Apostata"-ként, hanem „Julianus, a hellén"-ként tartja számon. A háromszáznyolcvanas években, I. Theodosius császár alatt a vallási egyöntetűség lett a hivatalos birodalmi politika, és az eretnekekre, a pogányokra, valamint mindenfajta nonkonformistára rendeletek és szabályozások tömege zúdult. Ugyanekkor mindennapivá váltak a keresztény csőcseléknek a zsinagógák elleni támadásai. Ez ellentmondott a császárság állami politikájának, minthogy a zsidók értékes és tiszteletre méltó tagjai voltak a társadalomnak, akik következetesen támogatták a törvényes hatóságokat. 388-ban egy keresztény tömeg, a helyi püspök felbujtására fel-

gyújtotta az Eufrátesz menti Callinicum zsinagógáját. I. Theodosius elhatározta, hogy az esetet modellértékűvé teszi, és elrendelte, hogy a zsinagógát a keresztények hozzájárulásából építsék újjá. Ekkor a keresztény főpapok között a legbefolyásosabb, Ambrus milánói püspök intézett ellene heves támadást, és levélben figyelmeztette a császárt, hogy a királyi parancs súlyosan árt az egyház tekintélyének: „Mi a fontosabb? – tette fel a kérdést. – A magamutogató fegyelem avagy a vallás ügye? A polgári törvény betartása a vallási érdekhez képest másodrangú." Álláspontját egy prédikációban is kifejtette Theodosius előtt, és a császári parancsot szégyenszemre visszavonták.[165]

A 4. század végén és az 5. században a keresztény társadalmakban élő zsidók legtöbb közösségi jogát és valamennyi kiváltságát visszavonták. Kizárták őket az állami hivatalviselésből és a hadseregből. A térítői tevékenységet és a keresztényekkel kötött vegyes házasságokat halállal büntették. A felelős keresztény vezetők azonban soha nem törekedtek a judaizmus erőszakos kiirtására. Szent Ágoston (354-430), a legbefolyásosabb latin teológus azt hirdette, hogy a zsidók puszta létüknél fogva részei Isten terveinek, mivel tanúi a kereszténység igazságának, bukásuk és megaláztatásuk pedig jelképezi az egyház diadalát a zsinagóga fölött. Az egyház politikája tehát az volt, hogy ha megalázva és tehetetlenségben is, de élni hagyja a kis zsidó közösségeket. A görög egyház azonban, amely megörökölte a pogány hellenizmus minden antiszemita hagyományát, érzelmi alapon állva még ellenségesebb volt. Az 5. század elején Aranyszájú Szent János, a vezető görög teológus (354-407) Antiokhiában nyolc beszédet tartott „A zsidók ellen", amelyek a lehető legnagyobb hasznot húzták Máté és János evangéliumainak kulcsfontosságú részleteiből (és vissza is éltek velük), és a zsidóellenes tirádák mintaképei lettek. Ekként a pogány rágalmak és mendemondák fortyogó halmazára rárakódott egy specifikusan keresztény antiszemitizmus, amely a zsidókat Krisztus gyilkosaiként állította be, és a zsidó közösségek immár minden keresztény városban veszélynek voltak kitéve.

Palesztinában a 4. század első évtizedeitől kezdve Jeruzsálem csakúgy, mint a többi, Jézus személyével összefüggő helyszín, keresztény hitre tért. Templomok és monostorok épültek. Egyes kis zsidó közösségek fennmaradtak, elsősorban Galileában, ahol a Nyugati Talmudot éppen Szent Jeromos (342-420) idejében fejezték be. Szent Jeromos saját monostori kört szervezett magának Jeruzsálemben, és tanúságot tett a zsidók szegénységéről és nyomoráról. Röviddel halála után egy csapat szíriai szerzetes, a fanatikus Barszaurna vezetésével,

pogromsorozatot rendezett a zsidó Palesztinában, és zsinagógákat, sőt egész falvakat perzselt föl. A vallási összeütközések következtében Palesztina a sötét századokban egyre szegényebb lett és mindinkább elnéptelenedett. A pelagianizmus, az arianizmus és később a monofizita ellentétek magát a kereszténységet is megosztották. Valahányszor valamelyik irányzat magához ragadta az államhatalmat, szilaj buzgalommal üldözte a többieket. A 4. században új erőre kaptak a szamaritánusok: legalább nyolc új zsinagóga épült ekkoriban. Gyarapodásuk azonban magára vonta a bizánci hatóságok rosszallását. 438-ban II. Theodosius kiterjesztette rájuk a maga zsidóellenes rendszabályait. Mintegy negyvenöt évvel később a szamaritánusok föllázadtak, keresztény közösségeket gyilkoltak le, és templomokat gyújtogattak. A bizánci seregek eltiporták a lázadást, és a megtorlás során a szamaritánusok elveszítették a Gerizim hegyén álló ősi szentélyüket, amely a Szűzanyának szentelt bazilikává alakult át. Még szigorúbban ortodox felfogást vallott Justinianus császár (527-565), aki csak a megkeresztelkedetteknek adott polgárjogot, és mindenki mással együtt még a keresztényeket is üldözte, ha nem vetették alá magukat a khalkedoni zsinatnak. Nem csoda, ha ebben a korszakban a szamaritánusok ismét felkeltek, ám a bosszú ezúttal olyan véres volt, hogy mint nemzet és mint vallás lényegében elpusztultak. A zsidók, amennyire lehetett, meglapultak, és eszükben sem volt, hogy a szamaritánusoknak segítséget nyújtsanak. A 7. század első felében azonban fanatikus szerzetesek nyomást gyakoroltak Phokasz és Hérakleiosz császárokra, és megfenyegették őket, hogy a körülmetéltek majd elpusztítják egész birodalmukat, és a két császár ennek következtében erőszakkal próbálta rávenni a zsidókat a keresztség fölvételére.

A bizánci birodalom, amelyet meggyengített a nagyszámú és sokféle vallási vita, valósággal kihívta maga ellen a támadásokat. Az első ilyen akcióra 611-ben került sor, amikor a perzsák betörtek Palesztinába, majd három évvel később, húsznapos ostrom után Jeruzsálemet is elfoglalták. A zsidókat azzal vádolták, hogy a támadók segítségére voltak, és a keresztények állítása szerint a perzsák cserébe megígérték, hogy a várost visszaadják a zsidóknak. Nos, ha így történt, nem tartották be a szavukat. Hérakleiosz mindenesetre 629-ben visszafoglalta a várost, és vérfürdőt rendezett a zsidók között. Ez volt azonban a palesztinai görög uralom hattyúdala. Mohamed még ebben az évben befejezte Mekka meghódítását, a bizánciak 636-ban Jarmuknál döntő vereséget szenvedtek, négy éven belül pedig a muszlimok egész Palesztinát és Szíria nagy részét is elfoglalták; a

khalkedoni zsinat követőit és a monofizitákat, a nesztoriánusokat és a koptokat, a szeleukidákat és az örményeket, a latinokat és a görögöket, a szamaritánusokat és a zsidókat egyaránt elborította az iszlám áradat.

Akárcsak a kereszténység, eredetileg az iszlám is heterodox mozgalom volt a judaizmuson belül, de végül annyira eltért tőle, hogy önálló vallássá alakult, és gyorsan kifejlesztette a maga sajátos dinamikáját és jellegzetességeit. A zsidó jelenlétnek Arábiában ősi gyökerei voltak. Délen, a mai Jemenben, a zsidók kereskedelmi érdekeltségei a Kr. e. 1. századra nyúltak vissza, de északon, Hedzsaszban még ennél is sokkal régebbiek. Egy arab történelmi monda szerint a medinai zsidó letelepedésre Dávid király idején került sor, egy másik monda pedig éppenséggel Mózes korára teszi. 1956-ban felfedezett babilóniai feliratok arra utalnak, hogy Hedzsaszban a zsidó vallási közösségek a Kr. e. 6. században jelentek meg, és lehetséges, hogy erre még ennél is korábban sor került[166] ám e jelenlét első határozott bizonyítékai: a sírfeliratokban és falfirkákban látható zsidó nevek csak a Kr. e. 1. században bukkannak fel. Annyi bizonyos, hogy a korai keresztény időszakban a judaizmus elterjedt Észak-Arábiában, és egyes törzsek teljességgel elzsidósodtak. Bizonyítékok vannak rá, hogy Medina környékén a Kr. u. 4. században virágzott a zsidó költészet, és még az is lehetséges, hogy ebben a korszakban létezett a környéken egy zsidók kormányozta állam. Arab források szerint Medinában és környékén mintegy húsz zsidó törzs élt.

Ezek az oázisokban megtelepült törzsek nemcsak állattenyésztők, hanem kereskedők is voltak, az iszlám pedig a kezdetektől inkább félig urbánus kalmárvallás volt, semmint sivatagi jellegű. A sivatag azonban fontos szerepet játszott, mert a peremén élő vagy a városi élet romlottsága elől odamenekülő zsidók – az utóbbiak közül elsősorban a nazireusok – mindig is a judaizmus egy szigorúbb formáját gyakorolták, és egyistenhitükben nem ismertek megalkuvást. Mohamedet éppen ez vonzotta. A kereszténység az ő szemében nem tűnt volna gáncsolhatatlanul monoteisztikusnak, és így a kereszténység hatása, különösen ebben a korai stádiumban, nagyon csekély volt. Mohamed minden jel szerint arra törekedett, hogy szétzúzza az oázisok kultúrájának politeisztikus pogányságát, s e célból zsidó monoteizmust kínált az araboknak, olyan nyelven, amelyet megértettek, és olyan megfogalmazásban, amely alkalmazkodott életmódjukhoz. Mohamed elfogadta a zsidó Istent és a zsidó prófétákat, csakúgy, mint az írásban rögzített törvény eszméjét – a Korán a Biblia arab megfelelője – és a

vallási bíróságokon alkalmazott szóbeli törvényt. A zsidókhoz hasonlóan kezdetben a muszlimok is ódzkodtak attól, hogy a szóbeli törvényt írásba foglalják, és akárcsak a zsidók, a végén mégis megtették. A zsidókhoz hasonlóan kialakították a gyakorlatot, hogy a törvény egyes pontjait rabbijaik vagy muftijaik elé tárva *responsum*-ot követeljenek, és a legkorábbi ilyen válaszok mintha tudatosan követnének zsidó sémákat. Végül a zsidókhoz hasonlóan a muszlimok is elfogadták az étrend, a tisztálkodás és a rituális tisztaság szigorú és aprólékos szabályozását.

Mohamed akkor látott hozzá egy önálló vallás kifejlesztéséhez, amikor felismerte, hogy a medinai zsidók nem hajlandók elfogadni a judaizmusnak általa önkényesen kieszelt arab változatát. Ha Mohamedben lett volna annyi lelemény és türelem, hogy egy arab háláchát dolgozzon ki, az eredmény talán másként alakul; de ez nem valószínű. A judaizmus egyik legerőteljesebb sajátossága abban áll, hogy a zsidó közösségek távoli vidékeken is hajlandóak élni anélkül, hogy szükségét éreznék az idegen kultúrához való alkalmazkodásnak. Akárhogy történt is, Mohamed visszautasításban részesült, és ettől fogva merőben új irányba terelte az iszlám egyistenhitet. Megváltoztatta a sábbát tartalmát, és áthelyezte péntekre. Megváltoztatta az imához kötelező testtartást: Jeruzsálem helyett ezután Mekka felé kellett fordulni. Új időpontra tette át a legfőbb ünnepet. És ami a legfontosabb: kijelentette, hogy a zsidó étrendi szabályozás nagyrészt csak büntetés a zsidók által korábban elkövetett gaztettekért, és ezért eltörölte ezeket a törvényeket; csupán a disznóhúsra, a vérre és a döghúsra kimondott tilalmat, valamint az állatok levágására vonatkozó szabályok egy részét tartotta meg. E változtatások után már szó sem lehetett a zsidó és az iszlám közösségek összeolvasztásáról, bármennyire egyetértsenek is az etikai és dogmatikai alapok tekintetében; ám ezen túlmenően az iszlám nemsokára kifejlesztette a maga önálló dogmatikai dinamikáját, és az erőszakos szektarianizmusba átcsapó teológiai viták hamarosan éppolyan központi szerepet játszottak az iszlámban, akár a kereszténységben.

Mindenekelőtt azonban az iszlám igen gyorsan kifejlesztette az erőszakos térítés elméletét és gyakorlatát. Ugyanezt tették a zsidók is Józsué, Dávid és a Hasmóneusok idejében, a rabbinikus judaizmus azonban hallgatólagosan, de egyértelműen lemondott erről a hagyományról. Az iszlám bámulatos gyorsasággal terjedt: meghódította a Közel-Keletet, Ázsia hatalmas területeit, valamint a Földközi-tenger egész déli partvidékét, így Spanyolországot is. A 8. század elejére a

zsidó közösségek, amelyek még szűkös körülmények között fenntartották magukat a görög és a latin világban, egyszer csak azt tapasztalták, hogy be vannak szorítva egy hatalmas iszlám teokráciába, amelyet bizonyos értelemben ők nemzettek és ők tagadtak meg, és amely immár fennmaradásuk kulcsát birtokolja. Erre az időre azonban a zsidók már kifejlesztették a maguk önfenntartási rendszerét, a Talmudot, és annak egyedülálló önkormányzati gyakorlatát – a katedokráciát.

HARMADIK RÉSZ – KATEDOKRÁCIA

Tudelai Benjámin világa – A zsidók és a sötét századok városalapításai – Erkölcsi vita a kamatszedésről – Zsidók az iszlám uralma alatt: a dhimmi-*k. – A tudósok uralma – A család és az akadémiai rangsor – Maimonidesz mint a zsidó történelem központi alakja – A kairói geniza – A középkori zsidó racionalizmus célja – Az irracionalizmus mint ellensúly – Miszticizmus és a kabbala – Júda háLévi és Náhmánidész – A* Zohár *– A zsidók és az orvostudomány – A középkori zsidóság társadalmi struktúrája – A zsidó vallási infrastruktúra Zsidók a latin kereszténység területén – Zsidóellenes démonológia – A keresztes hadjáratok pogromjai – Az első vérvád – Pénzkölcsönzés és a zsidók megadóztatása – Zsidók, szerzetesek és a fekete halál – Spanyolország és a „zsidókérdés": a viták – A zsidó szellemi élet hanyatlása – Zavargások és Tortosa – A* conversó-*k és az inkvizíció – A spanyol zsidóság megsemmisítése – A menekültek és a* Judensau

1168-ban egy kivételes megfigyelőképességgel megáldott spanyolországi zsidó utazó – valószínűleg drágakő-kereskedő – kereste fel Konstantinápolyt, a bizánci birodalom nevezetes fővárosát. Tudelai Benjáminról lényegében csak annyit tudunk, hogy *Utazások könyve* címen beszámolót írt a Földközi-tenger északi partvidékén és a Közép-Keleten 1159 és 1172 között tett kiterjedt utazásairól. A középkori útikönyvek közül ez a legértelmesebb, legobjektívebb és legmegbízhatóbb; már 1556-ban megjelent, utána lefordították csaknem minden európai nyelvre, és az adott korszak kutatói számára elsőrendű forrásmunka lett.[1]

Benjámin, ahol csak megállt, gondos jegyzeteket készített a zsidó közösségek helyzetéről, de a jelek szerint Konstantinápolyban tovább maradt, mint bárhol másutt, és leírása erről a nagyvárosról, az akkori világ legnagyobb településéről, kivételesen gazdag. Azt tapasztalta, hogy a városban mintegy kétezer-ötszáz zsidó élt, akik két, jól elhatárolt közösségre oszlottak. A kétezer főnyi többség a rabbinikus hagyományt követte, elfogadta a Misnát, a Talmudot és a kommentárokból álló sokrétegű felépítményt. A maradék ötszáz karaita volt; ezek kizárólag a Pentateuchust követték, és elvetették a szóbeli törvényt annak minden folyományával együtt. Már a 8. század óta különálló testületként szerveződtek meg, és a rabbinikus zsidók diaszpóraszerte olyan ellenséges szemmel nézték őket, hogy – Benjámin leírása szerint – még a zsidó negyedet is magas kerítés tagolta két részre.

Benjámin szerint a zsidók „selyemszövő kézművesek" voltak, és számos áruféleséggel kereskedtek. Sok volt köztük a gazdag ember; de a törvény egyiküknek sem engedte meg, hogy lóháton közlekedjen, „kivéve az egyiptomi Salamon rabbit, aki a király orvosa. Ő sokat könnyít a zsidók elnyomásán – mert súlyos elnyomatásban élnek." A justinianusi törvénykönyvnek és a későbbi rendelkezéseknek köszönhetően a bizánci zsidók, ellentétben a pogányokkal és az eretnekekkel, törvényes státust élveztek, és a zsinagógák, legalábbis elméletben, a törvény által védett kultikus helyek voltak. Elismerte az állam a zsidó bíróságokat is, amelyek határozatai a zsidókra nézve kötelezőek voltak. Azok a zsidók, akik törvénytisztelő emberként élték a maguk életét, elméletben biztonságban voltak, annál is inkább, mivel a törvény egyértelműen tiltotta az antiszemita cselekedeteket, és kinyilvánította, hogy „egyetlen zsidót sem érhet bántalom zsidósága miatt, és nem szenvedhet sérelmet vallásáért (…) a törvény tiltja a magánjellegű bosszút".[2] Mindazonáltal a zsidók másodrendű állampolgárok voltak, sőt állampolgárnak is alig nevezhetők. 425-ben elvesztették azt a jogukat, hogy kormánypozíciót töltsenek be, csak a városi tanácsokban tették kötelezővé, hogy *decurion*-ként szolgálatot vállaljanak, mivel a tisztségért fizetni kellett. Új zsinagógát nem volt szabad építeniük. Úgy kellett át helyezniük a pészách időpontját, hogy az mindig későbbre essen, mint a keresztény húsvét. Kihágásnak számított, ha írásaikat akár saját közösségükön belül is héber nyelven olvassák fel. A törvény, amennyire csak lehetett, megkönnyítette a zsidók áttérését, bár a keresztelőn elmondott szövegben minden áttért zsidónak hangsúlyoznia kellett, hogy nem félelemből vagy nyereségvágyból változtat vallást. Ha egy zsidót rajtakaptak egy áttért társa zaklatásán, elevenen elégették, és ha az áttért zsidó visszatért eredeti hitére, eretneknek minősült, s aszerint bántak vele.[3]

Benjámin mégis azt állítja, hogy a zsidókkal szembeni népi ellenségesség legalább annyira foglalkozásbeli, mint vallási okokból fakad: „Az ellenük irányuló gyűlöletnek legfőbb okozói a tímárok, akik a házuk előtt öntik ki a piszkos vizet, és ezzel bemocskolják a zsidó negyedet. Emiatt a görögök gyűlölik a zsidókat, akár jók, akár rosszak, és súlyos iga alatt tartják őket. Megütik őket az utcán, és durva bánásmódban részesítik valamennyiüket." „Mindazonáltal jegyzi meg Benjámin –, a zsidók gazdagok, szeretetre méltóak és irgalmas szívűek. Tiszteletben tartják az írások parancsolatait, és derűs lélekkel tűrik elnyomatásuk igáját."[4]

Tudelai Benjámin bejárta Északkelet-Spanyolországot, járt Barcelonában és Provence-ban, majd Marseille-en, Geronán és Pisán keresztülutazva eljutott Rómába. Felkereste Salernót, Amalfit és több más dél-itáliai várost, ezután áthajózott a görögországi Korfura, majd miután Konstantinápolyt is megtekintette az Égei-tengeren át elhajózott Ciprusba. Ezután Antiokhián át Palesztinába utazott, majd Aleppó és Moszul érintésével Babilóniába és Perzsiába ment. Ellátogatott Kairóba és Alexandriába is, és Szicílián keresztül tért vissza Spanyolországba. Mindenütt gondosan feljegyezte, milyen körülmények között él s mivel foglalkozik a helyi zsidóság, és bár Crisában, a Parnasszosz hegyén megfigyelt egy zsidó mezőgazdasági települést is, a zsidókat túlnyomórészt városi népként ábrázolja – Aleppóban üvegfúvókat látott, Thébában selyemszövőket, Konstantinápolyban tímárokat, Brindisiben kelmefestőket, kereskedőkkel és szállítókkal pedig mindenütt találkozott.

A zsidóság soraiban mindig is voltak városlakók, de a sötét századokban jóformán kivétel nélkül azzá váltak. Ősi európai településeik csaknem mind városokban voltak találhatók. A Makkabeusok első könyve listába foglalja a Földközi-tenger térségében lévő zsidó kolóniákat. Ahogy Cecil Roth történész megfogalmazta, kulturális tekintetben a zsidókat nevezhetjük az első európaiaknak.[5] A római császárság kezdeti korszakában már megkülönböztethető zsidó közösségek élnek olyan messze északon, mint Lyon, Bonn és Köln, és olyan messze nyugaton, mint Cádiz és Toledo. A sötét századokban tovább terjeszkednek észak és kelet felé, és eljutnak a Balti-tenger térségébe és Lengyelországba, majd innen délebbre, Ukrajnába is. A zsidók tehát nagy területeken szóródnak szét, ugyanakkor nincsenek sokan. Ha Krisztus idején mintegy nyolcmillióan voltak, s ezen belül a római birodalom lakosságának tíz százalékát tették ki, a 10. századra számuk egymillió és másfél millió közé süllyedt. Természetesen ebben a korszakban mindenütt csökkent a korábbi római területek lakosságának száma, de a zsidóság veszteségei arányukban sokkal jelentősebbek voltak, mint a lakosság egészéé. Tiberius alatt például csak az egymillió lakosú Rómában ötven-hatvanezer zsidó élt, és Itália-szerte még volt vagy negyven zsidó település. A császárság későbbi korszakában az itáliai zsidóság száma drámaian csökkent, és még 1638-ban sem voltak többen huszonötezernél, vagyis az összlakosságnak csak kéttized százalékát tették ki. Ezek a veszteségek csak részben tudhatók be általános gazdasági és demográfiai okoknak. A zsidók minden terüle-

ten és minden korszakban folyamatosan asszimilálódtak és beleolvadtak a környező népességbe.[6]

Mindamellett a zsidók társadalmi jelentősége, különösen a sötét századok Európájában, sokkal nagyobb volt, mint azt alacsony létszámuk sejtetné. A megmaradt vagy újonnan keletkező városokban előbb vagy utóbb a zsidók is megtelepedtek. Amikor a Kr. u. 2. században a palesztinai zsidóság kevés kivétellel elpusztult, a zsidó falusi közösségek túlélői átköltöztek a városok peremére. A 7. századi arab hódítás után a nagy babilóniai zsidó mezőgazdasági közösségeket fokozatosan tönkretette a magas adókötelezettség, így hát a zsidók itt is elindultak a városok felé, és kézművesek, kereskedők, szállítók lettek. Ezek a városi zsidók, akiknek nagy többsége írástudó volt és tudott számolni, mindenütt tartósan megtelepedtek, hacsak a büntetőtörvények vagy a fizikai erőszak útjukat nem állták.

Egészében elmondható, hogy a sötét századok városi életében a zsidók kritikusan fontos szerepet játszottak. Bizonyítékokat nem könnyű szerezni, de a *responsa*-irodalomból sok minden megtudható. A zsidók voltak számos tekintetben az egyetlen összekötő kapocs a római ókor nagyvárosai és a korai középkor kialakuló városi kommunái között – többen is hivatkoztak rá, hogy még a kommuna szó is a héber *káhál* fordítása.[7] A zsidók magukkal hoztak bizonyos alapvető jártasságokat: ki tudták számítani az átváltási árfolyamokat, meg tudtak írni egy üzleti levelet, és ami talán még ennél is többet nyomott a latban: célba is tudták juttatni a maguk kiterjedt családi és vallási hálózatán keresztül. Vallásuk ugyan számos kényelmetlen tiltással járt, mégis kétségtelen, hogy az üzleti életben segítségükre volt. Az ősi izraelita vallás mindig is erősen ösztönözte a kemény munkát, és ahogy az érési folyamat során judaizmussá alakult, úgy kapott a munka még nagyobb hangsúlyt; amikor pedig 70 után kibontakozott a rabbinikus judaizmus, a tan gazdasági lendülete még tovább nőtt. A történészek különböző korszakok és különböző társadalmak kapcsán gyakran megfigyelték, hogy a klerikalizmus gyengülésével a gazdasági dinamizmus általában erősödik. Nos, a Kr. u. 2. században a klerikalizmus lényegében kiveszett a zsidó társadalmakból. A Templom papjai, a szadduceusok, az államilag támogatott vallás nyüzsgő kiszolgálói mind eltűntek. A rabbik, akik a klerikusok helyébe léptek, nem alkottak élősdi kasztot. Az igaz, hogy egyes tudósokat a közösség tartott el, de még a tudósokat is arra buzdították, hogy sajátítsanak el valamilyen szakmát, a rabbiknak mint testületnek pedig ugyanezt jószerével előírták; s gyakran a rabbikból lettek a legbuzgóbb és legeredménye-

sebb kereskedők. Az utak, amelyeken döntéseiket és *responsum*-aikat célba juttatták, egyszersmind kereskedelmi utak is voltak. A rabbinikus judaizmus a munka igéjét hirdette, mert azt kívánta, hogy a zsidók a legteljesebb mértékben kihasználják Istentől kapott adottságaikat. Az épektől-egészségesektől megkövetelték, hogy szorgalmasak és eredményesek legyenek, nem utolsósorban azért is, hogy teljesíthessék filantropikus kötelességeiket. A rabbinikus judaizmus intellektuális természete ugyanebbe az irányba mutatott. A gazdasági fejlődés a racionalizálás terméke. A rabbinikus judaizmus lényegét tekintve olyan módszer, amelynek keretében az ősi törvényeket egy racionalizálási folyamat eredményeként az új és korszerű körülményekhez alkalmazzák. A zsidók voltak a világtörténelem első nagy racionalizálói. Ez – mint majd láthatjuk – sokféle következménnyel járt, de világi értelemben az egyik legkorábbi következmény az volt, hogy a zsidókból a problémák megoldására képes, módszeres üzletemberek váltak. A sötét századokban és az egész középkorban a zsidó jogtudomány jelentős részben azzal foglalkozott, hogy az üzleti ügyeket méltányossá, tisztességessé és eredményessé tegye.

Az egyik nagy probléma az uzsora vagy inkább a kamatra való pénzkölcsönzés volt. Ezt a problémát a zsidók okozták önmaguknak és a judaizmusból kifejlődő két nagy vallásnak. Az ókori Közel-Kelet legtöbb korai vallási rendszere és a belőlük kifejlődő világi törvénygyűjtemények nem tiltották az uzsorát. Ezek a társadalmak az élettelen dolgokat éppolyan elevennek és szaporodásra képesnek tartották, mint a növényeket, az állatokat és az embereket. Ezért ha valaki természetbeni juttatást vagy bármilyen jelképes pénzeszközt adott kölcsön, teljesen jogos volt, hogy kamatot számítson.[8] Természetbeni juttatást, például olajbogyót, datolyát, magvakat vagy állatokat már Kr. e. 5000 körül is kölcsönöztek, ha nem még korábban. Ékírásos dokumentumok tanúsítják, hogy meghatározott összegű kölcsönöknek váltó formájában való kiutalása legalábbis Hammurabi idejétől fogva megszokott gyakorlat volt – a hitelezők általában templomok vagy királyi tisztségviselők voltak. Babilóniai ékírásos feljegyzések 10-25 százalékos kamatról tudósítanak ezüst esetében és 20-35 százalékosról gabona esetén. A mezopotámiaiaknál, hettitáknál, föníciaiaknál és egyiptomiaknál a kamat törvényes volt, és gyakran az állam maga szabta meg. A zsidók azonban minderről másként vélekedtek. Ahogy az Exodus 22:25 leszögezte: „Ha pénzt adsz kölcsön az én népemnek, a szegénynek, aki veled van, ne légy hozzá olyan, mint a hitelező; ne vessetek reá uzsorát." Ez a szöveg nyilvánvalóan a legkorábbi időkből

származik. Ha a zsidó törvényeket a királyság szofisztikáltabb korszakában fogalmazzák meg, nem tiltották volna a kamatot. De hiába: a Tóra Tóra maradt, az örökkévalóságig érvényesen. Az Exodus szövegét megerősítette a Leviticus 25:36: „Ne végy őtőle (vagyis atyádfiától) kamatot vagy uzsorát”, és a kérdést végképp tisztázta a Deuteronomium 23:20: „Az idegentől vehetsz kamatot, de a te atyádfiától ne végy kamatot…”

A zsidókra ekként ránehezedett egy olyan vallási törvény, amely tiltotta, hogy egymás között kamatra adjanak kölcsönt, viszont idegenekkel kapcsolatban ugyanezt megengedte. A kikötésnek minden bizonnyal az volt a rendeltetése, hogy megvédjen és összetartson egy szegény közösséget, amelynek legfőbb célja a kollektív fennmaradás. Következésképpen a kölcsön az emberbaráti tevékenység egyik válfaja volt – de ha az ember nem ismert vagy nem kedvelt valakit, azzal szemben nem volt kötelező jótékonykodnia. A kamat tehát egyértelmű volt az ellenséges érzülettel. Mint tartósan megtelepedett palesztinai közösségnek, természetesen a zsidóknak is szükségük volt rá, hogy más népekhez hasonlóan kölcsönöket vegyenek fel egymástól. A bibliai feljegyzések bizonyítják, hogy a törvényt folyamatosan megkerülték;[9] az elephantinei zsidó közösség papiruszai ugyanerről tudósítanak. Pedig a vallási hatóságok mindent elkövettek, hogy a törvényt szigorúan betartassák. Kinyilvánították, hogy nemcsak az uzsoraügylet főszereplői követnek el bűnt, hanem a közvetítők és segítők is. Az eltitkolt kamat éppolyan tilalmas, mint a bevallott. A kölcsönkérők által bérmentesen átengedett lakóhelyeket, ajándékokat, hasznos információkat „a kamat porának” nevezték, és szigorú tilalommal sújtották; a talmudi határozatok arról tanúskodnak, milyen bámulatos erőfeszítéssel igyekeztek az évek során a hatóságok eltorlaszolni a kibúvókat, amelyeket ravasz uzsorások vagy kétségbeesett adósjelöltek kieszeltek.[10]

Ugyanakkor a Talmud kazuistái nagy erőfeszítéssel próbálták egyengetni az utat az olyan tisztességes üzleti tranzakciók előtt, amelyek nézetük szerint nem sértik a Tórát. Ezek közé tartozott az emelt összegű visszafizetés, az üzlettársi viszony, amely a hitelezőnek fizetést vagy a haszonból való részesedést juttatott, vagy az olyan eljárások, amelyek keretében a hitelező pénzt adhatott kölcsön egy nem zsidónak, aki aztán az összeget továbbkölcsönözte egy zsidónak. Ha azonban a zsidó bíróságok felfedezték, hogy egyértelműen kamatszedésről van szó, megbírságolhatták a hitelezőt; a tőkét és kamatot tartalmazó adósságokat behajthatatlannak nyilvánították, a pénzköl-

csönzőket pedig eleve eltiltották a bíróság előtti tanúskodástól, és a pokollal fenyegették.[11]

Minél szigorúbban és ésszerűbben érvényesítették azonban a törvényt, és minél inkább betartották, annál több bajt hozott a zsidókra a világ többi részével való viszonyukban. Abban a helyzetben ugyanis, amelyben a zsidók kis létszámú, szétszórt közösségek voltak egy nem zsidó világban, a törvény nem csupán lehetővé tette, hogy pénzt kölcsönözzenek nem zsidóknak, hanem bizonyos értelemben fel is szólította őket erre a tevékenységre. Igaz, hogy egyes zsidó hatóságok felismerték ezt a veszélyt, és harcoltak ellene. Philo, aki nagyon is megértette, miért tesz különbséget egy primitív törvénykönyv atyafiak és idegenek között, azt bizonygatta, hogy az uzsora tilalma vallástól függetlenül kiterjed mindazokra, akik egyazon nemzetnek a polgárai.[12] Az egyik határozat kimondta, hogy amennyiben lehetséges, kamatmentes kölcsönök zsidóknak és nem zsidóknak egyaránt folyósítandók, ám az elsőbbség a zsidókat illeti. Egy másik határozat dicsérően szólt arról az emberről, aki idegentől sem szed kamatot. Egy harmadik pedig elítélte az idegenektől való kamatszedést, és ezt a gyakorlatot csak akkor ismerte el törvényesnek, ha a zsidónak nincs más megélhetési forrása.[13]

Másfelől viszont voltak olyan hatóságok, amelyek éppenséggel hangsúlyozták a zsidók és a nem zsidók közti különbséget. Egy, a Deuteronomium szövegéhez írott midrás – valószínűleg a nacionalista Ákívá rabbi műve – arra utalt, hogy a zsidók kötelesek az idegeneknek kamatot felszámítani. Lévi ben Gersom, a 14. században élt francia zsidó egyetértett ezzel: szerinte határozott parancs írja elő, hogy a nem zsidókat kamattal terheljék, „mert az ember ne cselekedjen jót egy bálványimádóval (…) és okozzon neki annyi kárt, amennyi a törvényességtől való eltérés nélkül lehetséges"; és ezt az álláspontot mások is átvették. A leggyakoribb igazolás azonban a gazdasági szükségszerűség volt:

> Ha mostanában megengedjük, hogy nem zsidóktól kamatot szedjenek, ez azért van így, mert nincs határa az elnyomásnak és a megterhelésnek, amellyel királyok és miniszterek élnek ellenünk, és mindaz, amit elveszünk, csupán a legkevesebb, amiből fenntarthatjuk magunkat. Amúgy is arra ítéltettünk, hogy a nemzetek között szétszóródva éljünk, és megélhetésünket egyedül a velük folytatott pénzbeli ügyletekből fedezhessük; ezért a kamatszedés nem lehet tilalmas.[14]

Ez volt mind közül a legveszélyesebb érvelés, mivel a zsidók anyagi elnyomására általában olyan helyeken került sor, ahol a legnagyobb ellenszenvvel viseltettek irántuk, és amennyiben a zsidók erre a helyzetre azzal reagáltak, hogy nem zsidóknak pénzt kölcsönöztek, népszerűtlenségük – és vele természetesen a rájuk nehezedő nyomás – tovább fokozódott. Ekként a zsidóság ördögi körbe keveredett. A keresztények – bibliai utasítások alapján – mindenestül elítélték a kamatszedést, és 1179-től ki is közösítették az érintett hitelezőket. Ugyanakkor azonban ők terhelték meg a zsidókat a legsúlyosabb pénzbeli kötelezettségekkel, a zsidók pedig, válaszképpen, az egyetlen olyan üzleti tevékenység felé fordultak, amelyikben a keresztény törvények az ő javukra diszkrimináltak, minek következtében azonosították őket a pénzkölcsönzés gyűlölt szakmájával. Joseph Colon rabbi, aki a 15. század második felében Franciaországban és Itáliában egyformán otthonosan mozgott, azt írta, hogy a zsidóság mindkét országban alig ismer más mesterséget.[15]

Az arab-muszlim területeken, amelyek a kora középkorban magukba foglalták Spanyolország legnagyobb részét, egész Észak-Afrikát és Anatóliától délre a Közel-Keletet is, a zsidók helyzete általában könnyebb volt. A más vallásúakra vonatkozó iszlám törvények azon az egyezségen alapultak, amelyeket Mohamed kötött a hedzsaszi zsidó törzsekkel. Amikor azok nem voltak hajlandók elismerni az ő prófétai küldetését, Mohamed bevezette az általa *dzsihád*-nak nevezett elvet. Ez két részre osztja a világot: az egyik a *dar al-Iszlam,* az iszlám békés területei, ahol a törvény uralkodik, míg a másik a *dar al-Harb,* „a háború területe”, ahol átmenetileg a nem muszlimoké a hatalom. A *dzsihád* az a szükségszerű és állandó háború, amelyet a muszlimok a *dar al-Harb* ellen viselnek, és amely csak akkor érhet véget, amikor az egész világ behódol az iszlámnak. Mohamed *dzsihád*-ot indított a medinai zsidók ellen, megverte őket, a főtéren lefejeztette a zsidó férfiakat (egy ember kivételével, aki áttért), és asszonyaikat, gyermekeiket, állatállományukat és minden tulajdonukat hívei között osztotta fel. Más zsidó törzsek enyhébb bánásmódban részesültek, ez azonban egyedül Mohamed akaratán múlt, mivel Isten kizárólagos hatalmat adott neki a hitetlenek fölött, körülbelül úgy, ahogy Jahve is megengedte Józsuénak, hogy tetszése szerint bánjon a kánaáni városokkal. Mohamed azonban bizonyos esetekben politikailag célszerűnek találta, hogy megvert ellenségeivel szerződést vagy *dhimmá*-t kössön; ennek értelmében megkímélte életüket, és megengedte, hogy a termés felének átadása fejében továbbra is műveljék a maguk oázisait. A

dhimma később *dhimmi* néven kifinomultabb formát öltött: aki megadta magát a hódítónak, nemcsak hogy életben maradhatott, de tovább gyakorolhatta vallását, és külön adók fejében még védelmet is élvezett. Ilyen adó volt a *harádzs,* amelyet a földért fizettek az uralkodónak, a *dzsizja* nevű fejadó, továbbá az igazhitűekénél magasabb kereskedelmi és utazási adó, és végül az uralkodó kénye-kedve szerint kirótt különadók. Ezen túlmenően a *dhimmi* mindig bizonytalan volt, mivel a *dhimma* csak időlegesen függesztette fel a hódítónak azt a természet adta jogát, hogy megölje a legyőzöttet és elkobozza javait, s ezért a muszlim uralkodók tetszésük szerint bármikor egyoldalúan visszavonhatták.[16]

Elméletileg tehát a *dhimmi* hatálya alatt élő zsidók helyzete rosszabb volt, mint a keresztények között élőké, mivel a szabad vallásgyakorlathoz, sőt az élethez való jogukat is bármikor önkényesen visszavonhatták. A gyakorlatban azonban az arab harcosok, akik a 7. és a 8. század folyamán a civilizált világ egyik felét oly gyorsan meghódították, nem óhajtották kiirtani az írástudó, szorgalmas zsidó közösségeket, amelyek megbízhatóan fizették az adókat, és számtalan formában álltak rendelkezésükre. A hatalmas új arab területeken a zsidókból és az ugyancsak *dhimmi*-vel kötött keresztényekből került ki az adminisztratív munkakörökben működő értelmiség jelentős része. A muszlim vallású arabokban csak igen lassan ébredt fel a zsidók elleni vallási ellenségesség. Muszlim szemmel nézve a zsidók bűnt követtek el, amiért nem fogadták el Mohamed ajánlatát, de legalább nem feszítették keresztre. Emellett a zsidó monoteizmus éppolyan tiszta volt, mint az iszlámé; nem voltak megbotránkoztató dogmáik; az étrendre és a tisztaságra vonatkozó törvényeik pedig sok tekintetben hasonlóak voltak, mint a muszlimokéi. Így hát az iszlám vallási írásaiban nagyon kevés a zsidók elleni polemikus elem. Ezen túlmenően az arabok nem örökölték meg az antiszemitizmus pogány és görög hagyományának hatalmas tárházát, hogy a maguk változatát arra alapozzák. Végül a judaizmus soha nem fenyegette politikailag és katonailag az iszlámot, ahogy azt a bizánci Kelet és később a latin Nyugat tette. Mindezen okokból a zsidók számára az iszlám területeken könnyebb volt az élet és a boldogulás; olykor még felvirágzásról is beszélhetünk. Irakban a nagy akadémiákon kívül a zsidók jómódú negyedet alapítottak az új városban, Bagdadban is, amelyet az Abbászida-dinasztia alapított fővárosaként 762-ben. Több udvari orvos és tisztségviselő került ki a zsidók közül. Elsajátították a beszélt és az írott arab nyelvet, először mint demotikus kereskedelmi kifejezésmó-

dot, később azonban a tudomány, sőt a szent kommentárok nyelveként is használták. A zsidó tömegek arabul beszéltek, mint ahogy valamikor az arameus nyelvet is elsajátították, habár csaknem minden zsidó családban őriztek bizonyos elemeket az oly becses héber nyelvből is.

A zsidók szerte az arab világban kereskedők voltak. A 8. századtól a 9. század elejéig az iszlám kezén volt a nemzetközi gazdaság nagy része, és e gazdaság egyik legfőbb hálózatát a zsidók tartották fenn. Keletről selymet, fűszereket és más ritka árukat importáltak; Nyugatról pedig a keresztények által elfogott pogány rabszolgákat hoztak, akiket a zsidók „kánaánitáknak” neveztek, és ezek aztán az iszlám rabszolgapiacokon keltek el; 825-ben Agobard lyoni érsek azt állította, hogy az egész rabszolga-kereskedelem a zsidók kezén van. Mind a muszlim forrásokból, mind a zsidó *responsá*-ból kiderül, hogy ez idő tájt zsidó kereskedők működtek Indiában és Kínában is, ahonnan a legtöbb fényűzési cikk származott. A 10. századtól a zsidók lettek a muszlim udvarok bankárai; ez elsősorban Bagdadra volt jellemző. A bankárok letéteket fogadtak el zsidó kereskedőktől, majd nagy összegeket kölcsönöztek a kalifáknak. Ha figyelembe vesszük a *dhimmi* hatálya alatt élő zsidók helyzetét, elmondhatjuk, hogy ez meglehetősen kockázatos szakma volt. Egyetlen muszlim uralkodónak sem kellett szégyenkeznie, ha nem vállalta az adósságát, vagy akár – amint az néha megesett – le is fejeztette a hitelezőit; mindamellett kényelmesebb volt, ha biztosította bankárai működését. A bankok hasznának bizonyos hányadát az akadémiák támogatására fordították; ezeket a tudományos testületeket a bankházak vezetői a kulisszák mögött csendesen manipulálták. A zsidók az udvarnál nagy befolyással rendelkeztek. Exilarchájukat tiszteletben tartották az arabok is, akik az „Urunk, Dávid fia” megszólítással tüntették ki. Amikor Tudelai Benjámin 1170-ben Bagdadba érkezett, ott, ahogy írta, negyvenezer zsidó élt teljes biztonságban, s a közösségnek huszonnyolc zsinagógája és tíz *jesivá*-ja vagy tanháza volt.

A zsidó jómód egy további központja a tunéziai El-Kairuán volt, amelyet 670-ben alapítottak, és egymás után volt székhelye az Aglabida-, Fátimida- és Zirida- dinasztiának. Lehetséges, hogy a várost eredetileg Egyiptomból áttelepült zsidó, valamint kopt keresztény családok népesítették be, mert a sötét századokban csakúgy, mint a középkor elején mind a Földközi-tenger térségében, mind Észak- és Nyugat-Európában a zsidó kereskedők és boltosok voltak a legeredményesebb nagyvárosi telepesek. A 8. században El-Kairuánban a ba-

bilóniai viszonyokkal elégedetlen zsidó tudósok alapítottak akadémiát, és a város az elkövetkező kétszázötven évben a zsidó tudományos élet egyik nagy központja lett; ugyanakkor fontos állomása volt a Kelet és a Nyugat közti kereskedelemnek is. A sikeres zsidó kereskedők adományai itt is lehetővé tették a tudományos élet felvirágzását; és itt is a zsidók látták el az udvart orvosokkal, csillagászokkal és tisztségviselőkkel.

A 8. és a 9. század között azonban Spanyolország volt a zsidó telepesek legsikeresebb régiója. Itt már a római császárok idejében jómódú zsidó közösségek éltek, s ez kisebb megszorításokkal a bizánci uralom alatt is így maradt, ám a vizigót királyok alatt az egyház és az állam egyaránt módszeres antiszemita politikát folytatott. A Toledóban királyi fennhatóság alatt egymás után összeülő zsinatok félresöpörték az ortodox keresztény politikát, és vagy a zsidók kényszerű megkeresztelkedését írták elő, vagy megtiltották a körülmetélést, a zsidó rítusokat, valamint a sábbát és az ünnepek betartását. A zsidókat az egész 7. században üldözték: megkorbácsolták vagy éppen kivégezték őket, vagyonukat elkobozták, gyilkos adókkal sújtottak közösségüket vagy eltiltották a kereskedéstől, sokakat pedig erőszakkal vonszoltak a keresztelőmedencéhez. Számosan kénytelenek voltak áttérni a keresztény hitre, bár titokban továbbra is a zsidó törvények szerint éltek. Így lépett a történelem színpadára a később *marranó*-nak nevezett titkos zsidó, aki örökös szorongást keltett Spanyolországban, mind a kereszténységben, mind a zsidóság köreiben.[17]

Ilyen előzmények után törtek rá 711-ben a muszlimok Spanyol országra, a zsidók pedig segítségükre voltak a hódításban; gyakran ők szállták meg helyőrségként a városokat a továbbnyomuló arab seregek mögött. Ez történt Córdobában, Granadában, Toledóban és Sevillában, ahol hamarosan népes és jómódú zsidó közösségek jöttek létre, mi több: későbbi arab földrajztudósok Granadát csakúgy, mint Lucenát és Tarragonát, „zsidó városokként" említik. Córdoba az Omajjád-dinasztia fővárosa lett; a dinasztia tagjai, akik megtették magukat kalifáknak, a zsidókkal rendkívül kegyesen és toleránsan bántak. Itt is, mint Bagdadban és El-Kairuánban, a zsidók nemcsak kézművesek és kereskedők voltak, hanem orvosok is kikerültek soraikból. A nagy omajjád kalifa, III. Abd ar-Rahmán (912-961) uralkodása alatt zsidó udvari orvosa, Chászdáj ibn Sáprut, zsidó tudósokat, filozófusokat, költőket és tudósokat hívott a városba, és Córdobát a világ vezető zsidó kulturális központjává tette. Az omajjád Spanyolország nem kevesebb, mint negyvennégy városában éltek tekintélyes nagy-

ságú és módos zsidó közösségek, amelyek közül soknak megvolt a maga *jesivá*-ja. A művelt zsidó közösségnek a liberális kalifákkal kialakított viszonya Kürosz korára emlékeztetett, és a spanyol zsidóság számára olyan kellemes, produktív és kielégítő életformát teremtett, amilyet a zsidók legközelebb talán csak a 19. században élvezhettek.

Veszélyek azonban itt is leselkedtek rájuk. Az iszlám politikai élet a maga dinamikáját a nagy vallási dinasztiák összeütközéséből merítette, amelyet tovább éleztek a szigor és a tisztaság körül kirobbanó elméleti viták. Minél gazdagabb és liberálisabb volt egy muszlim dinasztia, annál sebezhetőbbnek bizonyult egyik vagy másik fundamentalista szekta irigységével és fanatizmusával szemben; és ha a dinasztia megbukott, az égisze alatt élő zsidóság nyomban áldozatául esett a *dhimmi* kegyetlen logikájának. 1013-ban a primitív berber muszlimok bevették Córdobát. Az Ommajádok eltűntek. A nevezetesebb zsidók jó részét legyilkolták. Ugyanekkor Granadában általános vérfürdőt rendeztek a zsidók között. A keresztény seregek dél felé nyomultak, és nyomásuk alatt a muszlimok inkább helyezték bizodalmukat az elszánt és könyörtelen harcosokba, mint a kultúra könnyedebb felfogású patrónusaiba. A 9. század utolsó évtizedeiben egy másik berber dinasztia, az Almorávidáké került uralomra Dél-Spanyolországban. Agresszív és kiszámíthatatlan uralkodók voltak, akik erőszakos áttérítéssel fenyegették meg a népes és gazdag lucenai zsidó közösséget, majd beérték egy hatalmas összegű váltságdíjjal. A zsidók értették a módját, hogy a muszlimok rohamait tárgyalásokkal és célszerűen osztogatott kenőpénzekkel elhárítsák, és akár pénzügyi, akár orvosi, akár pedig diplomáciai tudásban bőven volt mit ajánlaniuk a hódítók egymást követő hullámainak. Új gazdáikat egyaránt szolgálták mint adóbérlők és tanácsadók vagy mint orvosok. Mégis, ez időtől fogva a spanyolországi zsidók olykor nagyobb biztonságban voltak a keresztény uralkodók alatt. Ugyanez történt KisÁzsiában, ahol a bizánciak nemegyszer biztonságosabb körülményeket nyújthattak a zsidó közösségeknek, mint amilyeneket a *dhimmi* hatálya alatt élveztek.

A 12. század elején az Atlasz-hegységben a muszlim fundamentalizmus új hulláma támadt fel, amely az Almohádok személyében a maga vakbuzgó dinasztiáját is megteremtette. Az Almohádok célja az volt, hogy eltiporják az iszlám korrupciót és lezüllést, ám ennek során kiirtották azokat a keresztény közösségeket, amelyek majd’ ezer év óta léteztek Északnyugat-Afrikában. A zsidók is választhattak áttérés vagy halál között. 1146-tól kezdve az Almohádok Spanyolországban is

kiélték a maguk fanatizmusát. Számos zsinagóga és *jesiva* zárta be kapuit. Akárcsak a keresztény vizigótok idején, azok a zsidók, akik a halálos fenyegetéssel szemben az áttérést választották, gyakran titokban hódoltak vallásuknak, és a muszlimok nem is bíztak bennük. Arra kényszerítették őket, hogy sajátos szabású, képtelenül bő ujjú kék zubbonyt hordjanak, turbán helyett pedig hosszú, kék, formájában a szamár málhanyergére emlékeztető sapkát. Ha ettől az öltözéktől megkímélték őket, és a megszégyenítő jelzést, a *siklá*-t sem kellett hordaniuk, akkor ruházatuknak, bár a szabása szokványos volt, sárgának kellett lennie. Kereskedniük csak a legszerényebb keretek között lehetett. Dél-Spanyolország nagyszerű zsidó települései nem is élték túl az üldöztetést, legalábbis nem a maguk régi méltóságában és pompájában. Sok zsidó északra, a keresztény területekre menekült, míg mások Afrikába vándoroltak, hátha ott toleránsabb muszlim uralkodókra lelnek.

A menekülők között volt egy fiatal és ragyogó tehetségű tudós, akit Móse ben Maimonnak hívtak, de jobban ismerték Maimonidészként vagy zsidó körökben Rámbámként, a *R*abbi *M*oses *b*en *M*aimonból alkotott betűszó alapján. Córdobában született 1135. március 30-án, egy tudós fiaként. Amikor az Almohádok bevették a várost, még csak tizenhárom éves volt, de máris bámulatos tudásanyag birtokában lévő csodagyereknek számított. Családjával együtt bolyongott Spanyolországban, lehetséges, hogy a Provence-ban is megfordultak, majd végül 1160-ban Fezben telepedtek le. Öt évvel később egy újabb áttérési kényszer okán ismét felkerekedtek; a tengeren át jutottak el Akkóba, ahonnan Maimonidész felkereste a szent helyeket, majd Egyiptomba utaztak, ahol Fusztátban, Kairó óvárosában telepedtek le. Maimonidész itt fokozatosan világhírre tett szert mint orvos és mint filozófiatudós. 1177-ben elismerték a fusztáti közösség fejének, 1185-ben udvari orvossá nevezték ki, s egy muszlim krónikás szerint „igen nagy lett bölcsességben, tudásban és rangban". Tudományos teljesítménye hallatlanul változatos, és mind mennyiségben, mind minőségben lenyűgöző. Anyagilag kereskedő fivére, a főleg ékszerekkel kereskedő Dávid támogatta, Dávid halála után pedig maga is kereskedett, vagy orvosi tiszteletdíjaiból élt. Amikor 1204. december 13-án meghalt, földi maradványait, utasításához híven, Tiberiasba szállították, ahol a sírja mindmáig zarándokhelye a jámbor zsidóknak.

Maimonidésszel nemcsak személyes jelentősége miatt érdemes részletesen foglalkozni, hanem azért is, mert nála jobban senki sem szemlélteti azt az elsőrendűen fontos szerepet, amelyet a tudománya

középkori zsidó társadalomban játszott. Egyszerre volt a katedokraták archetípusa és legnagyobb alakja. A rabbinikus judaizmusban a hatalom és a tudás szorosan összefonódott. Tudáson természetesen lényegében a Tóra ismeretét értették. A Tóra több volt, mint olyan könyv, amely Istenről szól. A Tóra éppúgy megelőzte a teremtést, mint maga az Isten; úgyszólván a teremtés modellje volt.[18] Ákivá rabbi „a teremtés eszközének" nevezte, mintha Isten úgy olvasna belőle, akár egy varázsló a maga könyvéből. Simeon ben Láchis szerint kétezer évvel megelőzte a világot, Eliézer ben Josze pedig azt tanította, hogy kilencszázhetvennégy nemzedéken át volt Isten kebelében, mielőtt az Úr a világegyetem megteremtésére használta volna. Egyes bölcsek szerint egyszerre lett felkínálva hetven nyelven hetven különböző nemzetnek, de mind visszautasították – egyedül Izrael fogadta el. Ezért sajátos értelemben nemcsak Izrael Törvényének és vallásának számított, hanem Izrael bölcsességének és a zsidók fölötti uralom kulcsának is. Philo a filozófusok eszményi törvényének nevezte, abban az értelemben, ahogyan Mózes az eszményi törvényalkotó volt. A Tóra, írta Mózesről szóló könyvében, „a természet pecsétjének lenyomatát viseli", és „a kozmikus államigazgatás legtökéletesebb képmása".[19] Ebből következett, hogy minél mélyebben ismeri valaki a Tórát, annál erősebb a jogcíme, hogy uralkodjon, elsősorban a zsidók fölött.

Eszményi esetben tehát minden közéleti személyiség egyszersmind kiemelkedő tudós is, és minden tudósnak hozzá kell járulnia az uralkodáshoz. A zsidók soha nem vallották azt az álláspontot, amely az angolszász szellemnek olyannyira kedves, miszerint a szellemi képességek, a könyvek és az olvasás iránti szenvedély csorbítják az embernek közhivatal viselésére való alkalmasságát – ők éppen az ellenkezőjéről voltak meggyőződve. Továbbá, a kívülállókkal ellentétben, a Tórában való jártasságot sem tekintették száraz, akadémikus, a való élettől idegen diszciplínának; szerintük ez a tudás éppenséggel az emberek fölötti uralkodáshoz szükséges bölcsességet fejleszti, ugyanakkor beleoltja az emberbe az alázat és a jámborság erényét, amely elnyomja a hatalom korrumpáló hatását. Szívesen idézték a Példabeszédeket: „Enyém a tanács és a valóság, én vagyok az eszesség, enyém az erő."[20]

Az igazi probléma a zsidók szerint abban rejlett, hogyan egyeztessék össze a tanulmányokat a kormányhatalom gyakorlásával. Amikor a hadrianusi üldöztetések idején a lodi (lüddai) bölcsek összegyűltek, hogy megvitassák a fenyegetett közösségük előtt álló legsürgetőbb kérdéseket, listájuk élén egyebek között ez állt: „Mi a fontosabb,

a tanulmányok vagy a cselekvés?” Miután meghallgatták a különböző érveket, egyhangúan Ákivá rabbi álláspontját szavazták meg, miszerint a tanulmányok az elsőrendűek, mivel „a tanulmányok vezetnek el a cselekvéshez”. Ami a spirituális érdemeket illeti, döntésük értelmében ugyanolyan elismerést érdemel az, aki tanulmányai révén bölcsességre tesz szert, és az, aki ezt a bölcsességet a közösség szükségleteinek kielégítésére fordítja. A bölcsek azonban azt is kijelentették, hogy ha egy özvegy vagy egy árva a bölcs elé járul tanácsért, és az azt feleli, hogy nincs ideje, mert tanulmányai túlságosan lefoglalják, akkor Isten megharagszik rá, és azt mondja: „Úgy rovom ezt fel neked, mintha elpusztítottad volna a világot.” A könyvébe temetkező tudóst azzal vádolták, hogy „a világ elpusztításában bűnös”, mert a zsidók úgy hitték, hogy a világ elemeire hullana szét, ha a bölcsesség gyümölcseit nem fordítják a javára. A lévita ötvenéves korában visszavonulhat a tevékeny élettől, hogy egyedül tanulmányainak szentelje magát, de a vezető tudósoknak halálukig a közösség rendelkezésére kell állniuk. Philo elmélyülten foglalkozott a tanulmányok és a közszolgálat érdekütközéseivel. Saját élete is jól szemléltette ezt a konfliktust, mert termékeny írói munkássága mellett a közösség egyik vezetői posztját is be kellett töltenie, és legalább egy ízben követként Rómát is felkereste. Az ilyen kiemelkedő tudósnál, akinek nevét ráadásul széles körben ismerték, szüntelen sorban álltak a tanácsért folyamodók. Szerencsére Philo megoszthatta az uralkodás kötelességeit a fivérével, a diaszpóra egyik leggazdagabb emberével.[21]

Az elrendezés, amelynek keretében két testvér kisegíti egymást, hogy összebékítsék a tanulmányok és a kommentárok követelményeit az igazságszolgáltatási teendőkkel és más közösségi kötelességekkel, részben megmagyarázza, miért volt a zsidó katedokrácia általában családi vállalkozás. A tudósdinasztiák eredetileg az írnokcsaládokból fejlődtek ki, és már a Kr. e. 2. században hozzátartoztak a zsidók életéhez. Egyes zsidó társadalmakban egészen az első világháborúig s néha még annál is tovább maradtak fenn.

Babilóniában az exilarchának Dávid családjából kellett származnia, de az akadémiák és a *jesivá*-k valamennyi jelentős emberét a tudóscsaládok egy elismert csoportjából választották ki. A kifejezés, miszerint valaki „nem a tudóscsaládokból származik, hanem kereskedőivadék”, becsmérlő volt, annak ellenére, hogy az akadémiákat a kereskedők pénzéből tartották fenn. Babilóniában minden egyes akadémia *gáon*-jának vagy fejének hat család egyikéből kellett származnia, Palesztinában pedig a kötelező ős vagy Hillél, vagy Ezra

(Ezsdrás), az írnok vagy pedig egyenesen Dávid maga volt. Esetenként elfogadhattak valamilyen lenyűgöző tudású kívülállót is, de ez ritkaságszámba ment. A születés általában az akadémia hierarchiáján belül is döntő tényező volt. A nagyobb vagy egyetemes akadémiák persze eredetüknél fogva nem annyira a fiatalok oktatásával foglalkoztak, hanem sokkal inkább tanácsok voltak – a *jesiva* kifejezés a *szünhedrion* vagy szanhedrin héber változata; érdemes tudni, hogy a középkor kezdeti időszakában a hivatalos Tóra-dokumentumokban az akadémiákat még mindig „Nagy Szanhedrin"-nek nevezték. A palesztinai akadémia emellett „Igaz Testületnek" is nevezte magát. Ezeken a helyeken a tudósok azért gyűltek össze, hogy megfellebbezhetetlen határozatokat hozzanak – egy személyben alkottak akadémiát, parlamentet és legfelső bíróságot.

Valamelyik babilóniai akadémia egyik tudósa nem sokkal Maimonidész ideje előtt Egyiptomban vetette papírra azokat a sorokat, amelyek a tudás hierarchiájáról adnak képet. A közönséges zsidó írástudó tömegek elsajátították Mózes öt könyvét és az imakönyvet, amely a szóbeli törvényről, a sábbátról és az ünnepekről is tartalmazott bizonyos anyagokat. A tudósoknak ezen túlmenően el kellett sajátítaniuk a Biblia többi részét is, csakúgy, mint a „rendeleteket" és az írásba foglalt törvényeket. A doktorok mindezen kívül még a Misnát, a Talmudot és a kommentárokat is ismerték. A tudósoknak joguk volt prédikációt tartani, döntvényeket hozni és beosztott bíróként működni de a Törvény forrásait és az őket magyarázó irodalmat csakis egy, az Akadémia Tagjának címét viselő doktor érthette meg, és csak ő szolgáltathatott felkészült és tudományosan megalapozott ítéleteket.[22]

Az akadémiát a doktorok és a rangidős tudósok alkották. Babilóniában a kormányzó triumvirátus. a *gáon*-ból, a helyetteséből, egy személyben a bíróság elnökéből, valamint az ítéleteket feljegyző írnokból állt. Az akadémia tagjai a *gáon*-nal szemben, hét sorban foglaltak helyet. Mindegyik sorban tíz hely volt, és az egyazon sorban ülők közül a legkiválóbb tudóst *ros hászéder*-nek, a sor fejének hívták. Az akadémia minden tagjának megvolt a maga rangsor szerinti állandó helye, amelyet eredetileg a születés határozott meg; ám teljesítményétől függően előléptethették vagy lefokozhatták őket, és javadalmazásuk is eszerint változott. Az akadémiához való tartozás azonban legtöbb esetben csak részidős foglalkozás volt; a tagok tisztviselőként is szolgálták a közösséget, vagy kézműves ként, esetleg kereskedőként fedezték megélhetésüket. A teljes akadémia évente kétszer, a nyár végén és a tél végén gyűlt össze egy-egy hónapra. A ple-

náris ülés vagy *kálláh*, amelyre kora tavasszal került sor, megvitatta és eldöntötte a külföldről eljuttatott kérdéseket, oly módon, hogy a közvetlenül pészách után útra kelő kereskedők már magukkal vihessék a válaszokat. Mindkét plenáris üléshez tanítási szakasz is járult; ezen maga a *gáon* fejtegette a Talmud egyes részeit kétezer, a földön kuporgó diáknak, miközben tolmácsa vagy *turgemán*-ja (a szó „dragomán"-ként él tovább) szolgált hangszóróként. A tanítóknak is megvoltak a maguk fokozatai; a legalacsonyabbnak az úgynevezett „ismétlő" számított. Az ismétlőket, akik gyakran vakon születtek, arra képezték ki, hogy elképesztően hosszú részleteket jegyezzenek meg az írásokból, és hiteles pszalmodizáló énekbeszéddel, a pontozási szünetek és hangsúlyok betartásával adják vissza őket. Ha valamelyik doktornak fejtörést okozott egy-egy vitatott szöveg, odarendelhetett egy ismétlőt, hogy pontosan elkántálja. E nyilvános oktatás jó része lármás kórusokban zajlott, hogy a tanítványok is kívülről megtanulják a szöveget. Ezt a módszert követték a muszlim egyetemek is, amilyen a kairói al-Azhar, egészen a mostanit megelőző nemzedékig; sőt a marokkói zsidó diákok a közelmúltig fejből fújtak hosszú törvényi rendelkezéseket héber-arameus keverék nyelven, a jemeni zsidók pedig mindmáig művelik a szóbeli ismétlésnek egy olyan hagyományát, amelynek segítségével megőrizték az ősi szöveg pontos, az európai zsidók által már rég elfeledett kiejtését.[23]

A babilóniai akadémiák, a gondos hierarchiába rendezett bölcsek örökletes soraival, sok mindent vettek át a keleti udvarok légköréből és hajbókoló szertartásaiból. Hangadójuk az exilarcha volt, aki lényegében a végrehajtó hatalmat képviselte az akadémiák mellett. Joszéf ben Jicchák Szambari héber krónikás (1640-1703) egy 10. századi hagyományt felidézve ekként írja le a *nászi* szerepét:

> Mint a Hívek Parancsnokának, széles körű hatalma van minden zsidó közösség fölött. Zsidók és nem zsidók egyaránt felállnak előtte, és úgy köszöntik. Aki nem áll fel, azt száz korbácsütéssel sújtják, mert így rendelte ezt a kalifa. Ha kihallgatásra megy a kalifához, zsidó és muszlim lovasok kísérik, akik előtte lovagolnak, s arabul hirdetik: „Helyet a Mi Urunknak, Dávid fiának." Ő maga is lovon ül, és hímzett selyemköntöst és nagy turbánt visel. Turbánjáról lánccal odafogott fehér kendő csüng alá. Amikor megérkezik a kalifa udvarába, a királyi eunuchok előjönnek köszöntésére, és előtte szaladnak, amíg a trónteremhez nem ér. A *nászi* előtt egy szolga halad kezében arannyal teli erszénnyel, amelynek tartalmát a kalifa tiszteletére szétosztogatja. A kalifa előtt a *nászi* a földre borul, majd felemelkedvén állva marad, hogy kimutassa rabszolgai alázatát. Ezután a kalifa int eunuchjainak, hogy

ültessék le a *nászi*-t a hozzá balról legközelebb álló székre, majd felszólítja, hogy nyújtsa át kérelmét. A *nászi* ismét feláll, hogy a kérvényt átadja, majd megáldja a kalifát, és távozik. A kereskedőkre megállapított évi adót ró ki, és azok ajándékokat is hoznak neki a világ minden tájáról. Íme ezt a szokást követik Babilóniában.[24]

Az akadémiák *gáon*-jai és rangidős doktorai ugyanilyen bánásmódra tartottak igényt. Hangzatos címeken szólították meg őket, ők pedig gondosan kidolgozott áldásokat és átkokat osztogattak. Afféle örökletes szakrális-akadémikus nemességet alkottak, olyasfajtát, mint a kínai mandarinok.

A sötét századokban ez a babilóniai katedokrácia egyszersmind örökletes alapon álló törvényszék is volt, amely az egész diaszpóra végső fellebbezési hatóságaként működött. Kényszerrel a szó szoros értelmében nem élhetett – nem volt hadserege, és legföljebb helyi rendőri erőknek parancsolhatott. Hatalmában állt azonban a kiközösítés, ez a nagy hatású, sőt félelmetes szertartás, amely legalább Ezra idejére nyúlt vissza. Fokozta tekintélyét a tudása is. Gyakorlatilag azonban a babilóniai katedokrácia hatalma csak addig tartott, ameddig az óriási muszlim birodalom egységes volt, s ahogy a bagdadi kalifa fennhatósága alatt álló területek összezsugorodtak, úgy fogyatkozott meg a katedokraták befolyása is. Spanyolországban és Észak-Afrikában a régi akadémiák emigráns tudósai körül helyi tudományos hatalmi központok alakultak ki. 1060 körül például Kairóból vált hálàchikus központ, amikor odaérkezett El-Kairuánból Náhráj ben Nisszim, és megjelent Júda háKohén ben Joszéf, a híres rabbi (Rav) is. A következő nemzedékben tekintélyük átszállt egy spanyolországi tudósra, Jicchák ben Smuélre, „akinek kezében – egykorú dokumentum szerint – az egész Egyiptom fölötti hatalom összpontosult”. Az ilyen férfiak általában azt hangoztatták, hogy valamelyik nagy akadémia *gáon*-jától származnak. Emellett gyakran sikeres kereskedők is voltak, vagy ilyenekkel álltak rokonságban. A vezető akadémiai családok azonban, gazdagságuktól függetlenül, csak akkor tarthatták meg tekintélyüket, ha rendszeresen és a megfelelő mennyiségben termeltek ki magukból érdemes tudósokat. A gyakorlatban ugyanis a zsidó közösségek csak akkor élhettek az önkormányzat lehetőségeivel, ha rendszeres hálàchikus döntések vezérelték őket, amelyeket éppen azért fogadtak el érvényesnek, mert támadhatatlan képzettségű emberektől származtak. Egyszóval, ahogyan egy történész megfogalmazta, a tekintély kivívásához sokat nyomott a latban a származás, hasznos

lehetett az üzleti siker, de a tudományos felkészültség nélkülözhetetlennek minősült.[25]

Maimonidész mindhárom adottsággal rendelkezett. Egyik munkájában, a Misnához írott kommentárban őseinek hét nemzedékét sorolta fel. Erre mellesleg a legtöbb zsidó képes volt, és számos jemeni zsidó családban, még a nagyon szegények körében is, mindmáig fennmaradt ez a gyakorlat. Az ilyen listáknak, amelyek általában egy-egy kiemelkedő tudós nevével kezdődtek, az akadémikus elődök felmutatása volt a céljuk. A nők nem szerepeltek a listán, családfájuk azonban, ha elég előkelőnek számított, helyet kapott rajta. Így például Maimonidész apósa esetében az édesanyja genealógiája tizennégy nemzedékre visszamenően fel volt tüntetve, míg az apjáé csak hat, bár elég jeles nemzedékre tekintett vissza. Hírnévre sokféleképpen lehetett szert tenni, de az igazi talizmán a tudományos felkészültség volt; a zsidóknak a tudásba vetett hitét semmi nem ingathatta meg. Maimonidész idejéből fennmaradt egy jegyzet, miszerint „ez az irat csak pontos lehet, mivel szerzőjének apai nagyanyja a *jesiva* fejének volt a leánya".[26] Maimonidész maga is elégedett lehetett családfájával: az említett hét nemzedék négy jelentékeny, tudós bírát foglalt magában.

Emellett Maimonidész olyan családból származott, amely rátermett kereskedői tevékenységével eltartotta magát, és tudós családtagjait is támogatta. Az egyes zsidókról, sőt egész zsidó társadalmakról a Kr. u. 2. századtól a modern idők kezdetéig általában csak töredékes ismereteink vannak. A zsidók felhagytak a történelemírói munkával, és zaklatott, vándorló létformájuk, valamint a sok üldöztetés következtében csak kevés dokumentum maradt fenn. Maimonidészről és a 12. század egyiptomi zsidóságához kötődő gyökereiről azonban történetesen bőséges ismeretek állnak rendelkezésünkre. Minden zsinagógában volt egy *geniza* nevű helyiség, ahol régi kegytárgyakat és imakönyveket tároltak; ezeket már nem lehetett használni, de a zsidó törvények értelmében meg sem lehetett semmisíteni őket, mivel Isten nevét tartalmazzák. Nemegyszer fordult elő, hogy e félig megszenteltnek tekintett kiselejtezett tárgyak között számos dokumentum szerepelt, köztük világi jellegűek is. Mindezeket a nyirkosság és a rothadás egy-két nemzedék alatt olvashatatlanná tette. A bámulatosan száraz éghajlatú Egyiptom azonban tudományos körökben arról híres, hogy akár a Kr. e. első évezredre visszanyúló vagy még régebbi papír- és papirusztöredékek is fennmaradhatnak. Maimonidész Fusztátban a 882-ben, a zsidóknak eladott kopt templom romjain épült, Ezráról el-

nevezett zsinagógába járt imádkozni, és később ugyanott tanított is. Ennek a zsinagógának a genizája a padláson volt, ahol hatalmas mennyiségű középkori dokumentum vészelte át lényegében háborítatlanul az időt, egészen a 19. század végéig, amikor is Solomon Schechter, a nagy zsidó tudós módszeresen feltárta az anyagot. Mintegy százezer oldal került a Cambridge-i Egyetemi Könyvtárba, további százezer oldal szerte a világon, különböző tudományos központokban található, s a belőlük kibontakozó információk úgyszólván kimeríthetetlenek. S. D. Goitein, a nagy tudós máris ragyogó eredménnyel aknázta ki az iratanyagot arra, hogy rekonstruálja azt a 11. és 12. századi társadalmat, amely Maimonidész munkásságához és eszméihez háttérül szolgált.[27]

A kairói geniza legalább ezerkétszáz teljes üzleti levelet tartalmaz, amelyekből kiderül, hogy az egyiptomi zsidók, köztük Maimonidész Dávid nevű öccse hatalmas távolságokat jártak be, és termékek feltűnően változatos skáláját forgalmazták. A festékanyagok például a zsidó kereskedők specialitásának számítottak, de emellett rendszeresen foglalkoztak textíliákkal, gyógyszerekkel, drágakövekkel és értékes fémekkel, valamint illatszerekkel is. Közvetlen kereskedelmi hálózatuk kiterjedt Felső- és Alsó-Egyiptomra, a palesztinai tengerpartra és a szíriai Damaszkuszra. Az egyik nagy fusztáti kereskedő, Móse ben Jákov, aki szárított gyümölcsöt, papírt, olajat, gyógyfüveket és érméket forgalmazott, olyan rendszerességgel járta be ezt a vidéket, hogy elnevezték „az ingázó”-nak; de Maimonidész Ábrahám nevű fiának kézírásban fennmaradt egyik jegyzetéből kiderül, hogy a fusztáti kereskedők elhatoltak egészen Malajziáig, sőt beszámol a jegyzet egy olyan emberről is, aki Szumátrán halt meg. Az üzleti műveletek méretei is lenyűgözők lehettek; Joszéf ibn Avkal, a nagy 11. századi kereskedő például egy ízben egy száznyolcvan bálából álló hajórakományt szállított, és hálózata révén hivatalos ügynöke lett a két nagy babilóniai akadémiának, e minőségében szétterítve az egész zsidó világban az akadémiák határozatait. Ekként egy kis indiai zsidó közösség is kapcsolatban maradhatott a központokkal, még ha a határozatoknak sokáig kellett is utazniuk – Kairóból négy hónap alatt lehetett eljutni Szumátrára.[28]

Ilyen hosszú utazáson volt Dávid Maimonidész is, amikor elpusztult. Fennmaradt egy bátyjához írott levele, amelyben különféle felső-egyiptomi viszontagságokról számol be; innen utazott közvetlenül a Vörös-tengerhez, hogy hajóra szálljon India felé. Ezután már csak hallgatás következett. Maimonidész így írt erről:

A legnagyobb szerencsétlenség, amely egész életemben ért, és minden másnál fájdalmasabbnak bizonyult, ama szent embernek (áldott legyen az emlékezete) a halála volt, aki az Indiai-óceánon fulladt a vízbe. Sok pénz volt nála, részben az enyém, részben a sajátja, részben másoké, és rám hagyta kislányát és özvegyét. Aznap, midőn e szörnyű hírt vettem, megbetegedtem, és egy éven át őriztem az ágyat; fájdalmas kelevénytől szenvedtem, lázas voltam, gyötört a mélabú, és kis híján lemondtak életemről. Azóta nagyjából nyolc év telt el, de még most is gyászban vagyok, és semmilyen vigasztalást nem tudok elfogadni. Hogyan is vigasztalódhatnék? Az ölemben nőtt fel, a testvérem volt, a tanítványom, kereskedett és pénzt keresett a piacokon, én pedig zavartalanul otthon maradhattam. Járatos volt a Talmudban meg a Bibliában, és jól ismerte a „héber" nyelvtant; fő örömöm az életemben az volt, ha őrá néztem. (…) Valahányszor látom a kézírását vagy valamelyik levelét, a szívem nagyot ugrik, és minden bánatom visszatér. Röviden szólva „sírva megyek fiamhoz a sírba".[29]

A levél a maga szívbéli melegségében és mélabújában nagyon is jellegzetes, bár abban, hogy Maimonidész egy évet töltött volna az ágyban, jó okkal kételkedhetünk. A tudós szerette eltúlozni betegségeit és fizikai gyengeségeit, holott hiperaktív ember volt, aki elképesztő mennyiségű munkát végzett. Hogy milyen lehetett a középkori zsidóknak e legnagyobbika, nem tudjuk; arcképe, amely 1744-ben kiadott összegyűjtött művei első kötetében látható – bár azóta számtalan alkalommal reprodukálták –, teljes egészében a képzelet szüleménye. Mindazonáltal levelei és könyvei, valamint a genizában talált anyagok sok mindent elárulnak róla. Szervesen hozzátartozott a 12. századi nagy prereneszánszhoz, amely lezárta a sötét századokat, és egyaránt érintette a zsidóságot, az arab világot és a keresztény Európát. Kozmopolita volt. Arabul írt, de más nyelveket is jól ismert, és levelei címzettjeinek a maguk nyelvén válaszolt. Egész életében rengeteget olvasott, és hajlama szerint „mindenevő" volt. Egyik levelében azt állítja, hogy elolvasott minden ismert asztronómiai értekezést, egy másikban pedig elmondja, hogy nincs a bálványimádásnak olyan részlete, amelyben ő ne volna otthonos.[30]

Maimonidészben már nagyon korán kifejlődött az a képesség, hogy bámulatos mennyiségű tudásanyagot szívjon magába, szakrális és világi jellegűt egyaránt, s ugyanígy jellemezte az az elszántság is, hogy a szóban forgó tudást rendezett és racionális formában adja tovább a zsidó világnak. Még nem volt tizenhat éves, amikor *Értekezés a logikáról* című művét befejezte. Ezt követte 1158-ban *Értekezés a naptárról* című asztronómiai munkája. Huszonkét évesen fogott bele első na-

gyobb szabású művébe, amelynek *Kommentár a Misnához* volt a címe; ezt Fusztátban fejezte be, 1168-ban. A *Kommentár* a keresztény skolasztikusok *summae*-jának volt a megfelelője, és hatalmas mennyiségű világi ismeretet tartalmazott, állatokról, növényekről, virágokról és természetrajzról, valamint az emberi pszichológiáról; jó részét akkor írta Maimonidész, amikor biztonságos lakhelyet keresve családjával együtt járta a világot: „A világ egyik végéből a másikba sodródtam – jegyzi fel. – (…) Isten a tudója, hogy egyes fejezeteket vándorlásaim során, másokat pedig hajók fedélzet én írtam.”[31] Ezután vágott bele a talmudi törvények kodifikálásának bonyolult feladatába: a tizennégy kötetes *Misné Tóra,* amely tíz évet vett igénybe, 1180-ban készült el. Ekkorra Maimonidész Dávid öccse halála következtében már arra kényszerült, hogy belefogjon az orvosi munkába; emellett aktív bíró is volt, majd egy idő múltán az egyiptomi zsidó közösség feje lett, bár a hivatalos *nágid* címet soha nem viselte. Az egész kiterjedt zsidó világból sokan keresték tanácsát levélben, és héber nyelvű *responsum*-aiból több mint négyszáz nyomtatásban is megjelent. Mégis talált rá időt, hogy 1185-ben belefogjon leghíresebb, kiemelkedő művébe, abba az 1190 körül befejezett, három könyvből álló, *Tévelygők útmutatója* című munkába, amely a judaizmus alapvető teológiájába és filozófiájába vezet be.

Maimonidész nagyon komolyan vette orvosi mesterségét, amely a nem zsidó világban hírnevének legfőbb alapja lett. Sokat írt az étrendről, a gyógyszerekről és a kezelésekről: tíz orvosi tárgyú munkája maradt ránk, és még továbbiak is előkerülhetnek. Előadásokat is tartott a fiziológiáról és a terapeutikáról, csakúgy, mint a judaikus vallásról és jogról. Ő kezelte Szaladin nagyvezírjét, Al-Fadi al-Baiszamit, aki éves tiszteletdíjat folyósított neki, később pedig betege lett Szaladin fia is, aki 1198-ban lett szultán. Meghívást kapott, hogy legyen udvari orvosa „a frank királynak” (ez vagy Oroszlánszívű Richárd, vagy Amalrik, Jeruzsálem királya volt), de ezt elhárította. Az arab forrásokból nyilvánvaló, hogy a világ egyik vezető orvosának tartották, aki különös szakértelemmel kezel pszichoszomatikus eseteket. Közkézen forgott egy arab vers is, amely így szólt: „Galenus gyógyszere csak a testnek használ, de Maimonidészé egyaránt való testnek és léleknek.”[32]

Hősien önzetlen és szorgalmas életet élt: betegeit nemcsak otthonában fogadta, hanem eljárt a nagy közkórházakba is. Legkedvesebb tanítványának, Joszéf ibn Akninnak így írt:

Fényes hírnévre tettem szert a nagyok között, amilyen a főkádi, az emirek, az Al-Fadr-ház és a többi városi nemes, de ezek nem fizetnek sokat. Az egyszerű embereknek túl hosszú az út Fusztátig, hogy felkeressenek, ezért napjaimat azzal kell töltenem, hogy én látogatok el a betegekhez Kairóban, és mire hazaérek, már túl fáradt vagyok, hogysem tovább tanulmányozzam az orvosi könyveket – tudod, milyen sok időre van szüksége egy lelkiismeretes embernek a mi művészetünkben, hogy mindennek utánanézzen a forrásokban, és biztos lehessen benne, hogy minden megállapítását érvekkel és megfelelő szaktekintélyekkel tudja alátámasztani.

Egy másik levelezőtársának, Smuél ibn Tibbonnak 1199-ben ezt írta:

Magam Fusztátban lakom, a szultán pedig benn Kairóban, és a két hely közti távolság kitesz egy dupla sábbát napi utat, „azaz másfél mérföldet". A szultánt illetően súlyos kötelességek hárulnak rám. Mindennap már korán reggel meg kell látogatnom. Ha rosszul érzi magát, vagy ha valamelyik gyermeke vagy valaki a háreméből beteg, el sem hagyom Kairót, hanem a nap nagyobbik részét a palotában töltöm. Ha valamelyik udvari tisztségviselő gyengélkedik, ott vagyok egész nap (…) de még ha semmi sem adódik elő, akkor is csak délután érek vissza Fusztátba. Ilyenkor fáradt és éhes vagyok, de házam udvara tele van emberekkel, rangosakkal és egyszerűekkel, nem zsidókkal, teológusokkal és bírákkal, akik mind az én visszatérésemre várnak. Leszállok a lovamról, kezet mosok, és megkérem őket, várjanak, amíg eszem – ez huszonnégy óra alatt az egyetlen étkezésem. Ezután a betegekkel foglalkozom, akik napestig sorban állnak, olykor egészen hajnali két óráig. Hanyatt fekve beszélek velük, mert gyenge vagyok. Amikor leszáll az éj, néha olyan fáradt vagyok, hogy beszélni sem bírok. Így az izraelitákkal bizalmasan csak sábbátonként beszélgethetek. Ilyenkor istentisztelet után mind felkeresnek, én pedig tanácsokat adok nekik, mihez kezdjenek a rá következő héten. Utána délig valamennyit tanulnak, majd eltávoznak. Vannak köztük, akik később visszatérnek, és az esti imádságig tovább tanulnak. Hát így festenek a mindennapjaim."[33]

Egy évvel e levél kelte után Maimonidész kénytelen volt felhagyni a szultán mindennapi meglátogatásával; ehelyett írásbeli utasításokkal látta el az udvari orvosokat. Házában azonban tovább fogadta a betegeket, valamint a tanácsát kérő bírákat és teológusokat, egészen 1204-ben, hetvenedik életévében bekövetkezett haláláig.

Maimonidész egész életében szívvel-lélekkel elkötelezte magát a zsidó közösség és korlátozottabb mértékben az egész emberi közösség szolgálatának, amint ez összhangban volt a judaizmus alapvető társadalmi tanításával. Ám ő nem érte be azzal, hogy a fusztáti

közösséget vagy akár Kairó sokkal szélesebb körű nem zsidó közösségét segítse. Tisztában volt a maga kivételes szellemi képességeivel, és mind energiája, mind elkötelezettsége megkövetelte, hogy ezeket a képességeket a lehető legtermékenyebben kiaknázza. A zsidók feladata, hogy az emberiség kovásza legyenek, és világosságot vigyenek a nem zsidók közé. Nem volt a kezükben sem államhatalom, sem katonai erő, nem birtokoltak nagy területeket – de eszük, az volt; az értelem és a logika pótolta a fegyvert. Ezért volt a tudósnak olyan kiemelkedő rangja társadalmukban, de ebből következően hárult rá akkora felelősség is. Az elképzelhető legkimerítőbb kötelességek pedig éppen a vezető tudósokat terhelték: nekik kellett élen járniuk abban, hogy egy vad és irracionális világot az isteni tökélyű értelem parancsa szerinti ésszerű világgá változtassanak.

A zsidóknál a racionalizálási folyamat az egyistenhit bevezetésével és annak az etikához való kapcsolásával indult meg. Ez alapvetően Mózes műve volt. Jellemző volt Maimonidészre, hogy Mózesnek nem csupán egyedülálló szerepet szánt, mint, indoklása szerint, az egyetlen olyan prófétának, aki közvetlenül tárgyalt az Istennel, hanem nagyszabású intellektuális rendező erőt is látott benne, aki törvényt alkotott a káoszból. A zsidók feladata nyilvánvalóan továbbra is az maradt, hogy tágítsák az értelem határait, egyre gyarapítva Isten szellemi királyságának területét. Philo, aki sok tekintetben Maimonidész elődje volt, ugyanígy értelmezte a zsidó tudományosság célját. A tudomány először is védőpajzsul szolgált a zsidóknak hiszen ők voltak „a kérelmezők népe”, amely közbenjárt Istennél az emberiség érdekében –, másodszor pedig eszköz volt a félelmetesen irracionális világ civilizálására. Philo sötét képet alkotott magának a reformálatlan emberi állapotról. Átélt egy borzalmas alexandriai pogromot, amelyet *In Flaccum* és a töredékesen fennmaradt *Legatio in Gaium* című történeti munkáiban le is írt. Az értelem hiánya az állatnál is kegyetlenebb szörnyeteggé változtathatja az embereket. Az antiszemitizmus egyfajta paradigmája az emberi gonoszságnak, mert nem csupán önmagában irracionális, hanem a téboly sűrített kivonataként Istent is megtagadja. A zsidó értelmiség azonban, írásain keresztül, felveheti a harcot a tébollyal szemben. Ezért kísérelte meg Philo, hogy *Mózes élete* című művében bemutassa a nem zsidó olvasóknak a zsidó racionalizmust, és ezért törekedett *Legum Allegoriarum* című művében arra, hogy az allegória közvetítésével racionalizálja a zsidó olvasók számára a Pentateuchus néhány bizarrabb elemét.[34]

Maimonidész félúton állt Philo és a modern világ között. Philóhoz hasonlóan neki sem voltak illúziói az emberiség istentelen, irracionális állapotáról. A keresztények általi üldöztetésekről nem voltak közvetlen élményei, de annál keservesebben tapasztalta meg az iszlám kegyetlenséget, és levelező társai – például a jemeniek – még nyugodalmas fusztáti menedékhelyén is emlékeztették a zsidók ellen folyamatosan elkövetett atrocitásokra; a jemeniekhez írott levele jelzi, milyen mélységesen megvetette az iszlámot mint a világ esztelenségére adott választ.[35] Philóval ellentétben ő nem használhatta ki a görög racionalizmus ama gazdag gyűjteményét, amely elődjének a nagy alexandriai könyvtárban rendelkezésére állt; Arisztotelész tanait azonban ismét terjeszteni kezdték egyes arab közvetítők: Avicenna (980-1035) és Maimonidész idősebb spanyol kortársa, Averroes (1126-1198). Ezen túlmenően meríthetett ezer év judaikus kommentárjaiból, amelyek nagy része a racionalizmus egy másik formáját képviselte.

Emellett Maimonidész már vérmérsékleténél fogva is racionalista volt. Írásai, Philoéihoz hasonlóan, óvatosságot és mérsékletet árasztanak, és bizalmatlanok a lelkesültséggel szemben. Mindig arra törekedett, hogy kerülje a civódásokat, és elsősorban az *odium theologicum*ot: „Még ha sértegetnek, sem veszem zokon, hanem udvariasan, barátságos szavakkal válaszolok vagy pedig hallgatok." Maimonidész kissé hiú volt, de a gőg távol állt tőle: „Nem állítom, hogy soha nem tévedek. Ellenkezőleg, ha felfedezem egy tévedésemet vagy ha mások marasztalnak el miatta, kész vagyok bármit megváltoztatni mind írásaimban, mind viselkedésemben, sőt még természetemben is." Az egyik híres levelében, amelyben dél-franciaországi tudósoknak a *Misné Tórá*-hoz írott kommentárjaira válaszol, azt írja, hogy már eszközölt néhány javítást, és még továbbiakat is beiktat majd, és azt hangoztatja, hogy levelezőtársainak igazuk van, ha bírálják munkáját: „Ne alacsonyítsátok le magatokat. Ha nem vagytok is a mestereim, de egyenrangú társaim és barátaim vagytok, és minden kérdésetek megérdemelte, hogy feltegyék."[36] Maimonidész persze az elitizmus híve volt, aki azt mondta: inkább egyetlen értelmes embernek legyen tetszésére, semmint tízezer balgának. Ugyanakkor azonban a tolerancia is jellemezte: úgy vélte, minden jámbor ember üdvözül, függetlenül a vallásától. Bámulatosan csiszolt modorú, békeszerető, higgadt és bölcs ember volt, és mindenekelőtt tudós, aki az igazságot kereste, és bízott benne, hogy a végén az kerekedik felül.

Maimonidésznek tiszta képe volt arról, milyen is lenne az igaz és racionális – tehát isteni – társadalom. Korántsem a fizikai vagy

anyagi elégedettség jellemezné – a végső boldogság az Isten szemléletébe elmerült emberi értelem halhatatlan létezésében rejlik.[37] A *Misné Tóra* utolsó fejezetében így írja le a messianisztikus társadalmat. „Az Ő uralma pedig szilárd lesz, és a bölcsek szabadon szentelhetik magukat a Törvény és bölcsessége tanulmányozásának, és azokban a napokban nem lesz éhezés vagy háború, gyűlölködés vagy vetélkedés (…) és minden földi munka egyedül az Úr megismerésére irányul." A tökéletes társadalmat az isteni törvény szavatolja. A jó állam meghatározásánál fogva elismeri a törvény uralmát; az eszményi államban pedig az isteni törvény uralkodik.[38]

Mindezzel azonban meg kellett várni a Messiás eljövetelét, ám Maimonidész, az óvatos tudós lett volna az utolsó, aki eszkhatológiai látomás oknak adózik. Azt vallotta: addig is, amíg a Messiás megérkezik, a törvényre alapozva jó társadalmak jöhetnek létre. A *Tévelygők útmutatójá*-ban felvázolja a Tóráról alkotott, mélységesen racionalista felfogását: „A törvény mint egész két célra törekszik: a lélek jólétére és a test jólétére." Az első az emberi értelem fejlesztésében áll, a második javítani igyekszik az emberek egymás közötti politikai kapcsolatait. Minderről a Törvény gondoskodik azáltal, hogy igaz, az értelmet gazdagító véleményeket rögzít, továbbá az emberi magatartást irányító normákat állapít meg. Ez a két dolog összefügg egymással. Minél stabilabbá és békésebbé tesszük társadalmunkat, annál több idejük és energiájuk marad az embereknek szellemük fejlesztésére, oly módon, hogy ez végül visszahasson, és szellemileg képesek legyenek további társadalmi jobbításokra, és így tovább: a törvény híján lévő társadalmak ördögi körével ellentétben itt az erény körforgása alakul ki.[39] Az ember hajlik a feltételezésre, hogy Maimonidész a Messiás eljövetelét nem váratlan, mennydörgéssel kísért eseménynek képzelte, hanem az emberi racionalizmus korántsem csodaszerű, de folyamatos fejlődésének eredményét látta benne.

Ennélfogva Maimonidész az emberi állapot tökéletesítésére általában, különösen pedig a zsidó élcsapat fennmaradására a Törvény ismeretének terjesztését látta a legalkalmasabbnak, mivel a Törvény maga az értelem és a haladás. Maimonidész, mint már mondottuk, az elitizmus híve volt, de úgy képzelte, hogy ez az elit állandóan bővül. Minden emberből, szellemi képességei arányában, tudós lehet, s ez egy elmélyülten olvasó társadalomban korántsem tűnt képtelenségnek. Egy zsidó axióma szerint „Adjuk el minden vagyonunkat és vegyünk könyveket, mert ahogy a bölcsek mondották, »Aki növeli könyveinek számát, az a maga bölcsességét is növeli«„. Az az ember

pedig, aki kölcsönadja könyveit, mégpedig kiváltképpen a szegényeknek, Isten előtt érdemekre tesz szert. „Ha valakinek két fia van, és az egyik nem szívesen adja kölcsön a könyveit, a másik viszont örömmel megteszi ezt, akkor az az ember hagyja egész könyvtárát az utóbbira, még ha az is a fiatalabb” – írta Maimonidész egyik kortársa, Regensburgi Júda. Sok jámbor zsidó a mennyországot is hatalmas könyvtárnak képzelte, ahol Metatron arkangyal a könyvtáros: az ottani polcokon lévő könyvek folyamatosan összébb szorulnak, hogy helyet csináljanak az újaknak. Maimonidész helytelenítette ezt az antropomorf dőreséget, de azt elfogadta, hogy az eljövendő világ egy mennyei akadémia elvont változata. Bizonyára egyetértett volna Júda gyakorlatias felszólításaival is, miszerint ha be akarjuk csatolni egy nagy fólió kapcsait, soha nem szabad rátérdelni, továbbá nem szabad tollat használni könyvjelzőként, vagy könyvek hajításával fegyelmezni a diákokat; mint ahogy kedvére lett volna Júda gyönyörű mondása is: „Az ember legyen tekintettel könyvei becsületére.”[40] Maimonidész, aki a tudáson kívül mindenben mérsékletes volt, szenvedélyesen szerette a könyveket, és arra vágyott, hogy minden zsidó osztozzék ebben a szenvedélyben.

A „minden zsidó” kifejezés a nőket és a dolgozó férfiakat is magában foglalta. Maimonidész azt mondta, hogy a nők nem kötelesek tanulni, de ha megteszik, azt érdemükül kell betudni. Viszont a férfiaknak kivétel nélkül tanulniuk kell, képességeik szerint; ekként egy ügyes kézműves szenteljen három órát a mesterségének, és kilencet a Tórának: „hármat az írott, hármat a szóbeli Törvény tanulmányozására, hármat pedig annak végiggondolására, hogyan következik egyik szabály a másikból”. Ez a kis elemzés, amelyet Maimonidész „a tanulás kezdetének” nevezett, fogalmat adhat róla, milyen mércét állított a tudós a szorgalom elé.[41]

Ám fölösleges lett volna a zsidó népet tanulásra biztatni, ha a tudósok nem gondoskodnak a tanulás produktivitásáról. Maimonidész meggyőződéssel vallotta, hogy az értelem és a Törvény a zsidók egyedüli fegyverei, s egyszersmind egyedüli eszközei a világ civilizálásának; ugyanakkor azonban fájó bizonyossággal tudta, hogy ezer év hozzátoldásai és összehangolatlan kommentárjai nyomán a Törvény kétségbeejtően zűrzavaros állapotban van, és durván irracionális elemek hatják át. Életműve tehát kettős célt követett: rendbe akarta szedni a Törvényt, és ízig-vérig racionális alapokra helyezni. Az első cél érdekében írta meg a Misnához fűzött kommentárját, amely első ízben tisztázta a Misna törvénykezésének alapelveit, és kodifikálta a talmudi

törvényt, azzal a céllal, hogy „a Tóra tengerében” egy-egy határozatot gyorsan és könnyen meg lehessen találni. Maimonidész megjegyezte: „Az ember vagy kommentárt ír, vagy törvénykönyvet – mindkettő külön, önálló feladat.” Ő azonban, mint a szellem óriása, mindkét feladatot magára vállalta. Úgy érezte, sietnie kell az írással, mivel szerinte a zsidóságot veszély fenyegette: „Az ilyen, üldözéssel terhes időkben – írta – az emberekből hiányzik a bonyolult tanulmányokhoz szükséges lelki nyugalom, és csaknem mindenki komoly nehézségekbe ütközik, ha a korábbi kodifikálók műveiből egyértelmű döntésekre akar jutni, mivel e művek felépítése éppoly rendszertelen, mint a Talmud maga. Még kevesebben képesek arra, hogy a törvényt közvetlenül a talmudi forrásokból vonják le.” Az, amit ő e téren alkotott, világos volt, rendezett, tömör és mentes a véget nem érő forráslistáktól; viszont, rácáfolva a szerző reményeire, nem bizonyult végérvényesnek. Mint minden kísérlet, amely a Törvény dolgában ki akarta mondani az utolsó szót, csupán kötetek újabb hatalmas lavináját indította el; 1893-ban egy (ugyancsak nem teljes) listába foglalták a Maimonidész Törvénykönyvéhez írott kétszázhúsz jelentősebb kommentárt.[42] Annál nagyobb volt azonban a munka hatása: egy spanyol kortárs szerint a bírák éppen azért tiltakoztak a mű ellen, mert az lehetővé tette, hogy a laikusok is ellenőrizzék döntéseiket. Maimonidész pontosan ezt akarta: az volt a szándéka, hogy a Törvényt, a zsidók kardját és vértezetét minden zsidó hatékony tulajdonává tegye.

Maimonidész a törvénykönyv és a kommentár valamennyi fázisát racionálisan dolgozta fel; de ráadásként megírta a *Tévelygők útmutatójá*-t is, hogy megmutassa: a zsidó hittételek nem csupán önkényes állítások sorozatai, amelyeket az isteni parancs és a rabbinikus hatóságok kényszerítenek a hívőkre, hanem ésszel is levezethetőek és bizonyíthatóak. E tekintetben Maimonidész annak a Száádja ben Joszéfnek (882-942) a nyomdokaiba lépett, aki a szurai akadémia hírneves és sokat vitatott *gáon*-ja volt, és Philo után az első olyan zsidó filozófus, aki megkísérelte, hogy a judaizmust racionális alapra helyezze. Maimonidész nem értett egyet mindennel, amit Száádja *gáon Hiedelmek és vélemények (Hitelvek)* című könyvében kifejtett, de ösztönzést merített belőle, hogy a zsidó hitet összeegyeztesse a filozófiával. Avicenna és Averroes már elvégezte ugyanezt a feladatot az iszlám kapcsán, és nemsokára ugyanezzel a céllal lépett fel Aquinói Szent Tamás a kereszténység nevében. Maimonidész volt azonban mindnyájuk közül a legnagyobb racionalista. A prófétaság kulcsfontosságú problémájával-kapcsolatban például metaforákat, analógiákat

és parabolákat alkalmazott, hogy „természetesnek” tüntesse fel a próféták csodatetteit és Istennel való kommunikálásukat. Volt egy elmélete az isteni kisugárzásokról, amelyek fogadására a próféták alkalmasak. A látomás létrehozásában közreműködő úgynevezett angyalok a próféta képzelőtehetségének megjelenítői; Maimonidész a kerub szót az értelemre alkalmazta.[43]

Volt azonban egy pont, ahol Maimonidész racionalizmusa megakadt. Úgy érezte, meg kell különböztetnie Mózest a többi prófétától. Ez utóbbiakat kétértelműség vagy analógia címén elvetette; Mózes azonban „nem próféciált, mint a többi próféta, parabolák útján”, hanem valóban beszélt Istennel, „mint egyik jelenvaló a másikkal, közvetítő nélkül”. Maimonidész azzal az okoskodással próbálta kimagyarázni Mózes páratlanságát, miszerint az emberi faj a maga természet adta tökélyének lehető legmagasabb fokát egyetlen emberben kell hogy elérje, és ez az ember Mózes volt. Maimonidész valójában csak korlátozta a judaizmusban rejlő irracionalizmus körét, de ki nem küszöbölte: kiemelte a hitnek bizonyos központi jelentőségű területeit, amelyeket az értelem nem magyarázhat meg – bár ezt maga csak vonakodva ismerte el. Azt viszont elismerte, hogy bizonyos témák már-már túl esnek az emberi értelmen. A szabad akarat és az eleve elrendelés szembetűnő konfliktusának tárgyában a Prédikátort idézte: „Felette igen messze van, ami van, és felette mélységes; kicsoda tudhatja meg azt?”,[44] és írásaiban vannak részletek, amelyek egyaránt méltatják az akarat tökéletes szabadságát a Törvénynek való engedelmességben és engedetlenségben, valamint a szigorú determinizmust. Támadta az asztrológusokat, amiért a Törvényt hiábavalóvá teszik; másrészt hitvallása tizenhárom pontja közül az első így hangzik: „Egyedül Isten hajt végre minden cselekvést; ez így volt a múltban, és így lesz a jövőben is.”[45] Hatalmas életművében még több ilyen ellentmondásra mutathatunk rá, bár meglepően kevés van belőlük.

Maimonidész arra törekedett, hogy erősítse a hitet, oly módon, hogy lehántja róla a babonát, s azt, ami megmarad belőle, az értelemmel támasztja alá. Szinte természetes azonban, hogy ennek során a hit misztériumait illetően olyan kritikai megközelítést alkalmazott (és népszerűsített), amely előbb vagy utóbb még messzebbre csábította az embereket. Ha az értelmet egyszer kiengedik a puszta hit palackjából, önálló életre és akaratra tesz szert. Maimonidész nagyszabású előfutára volt a zsidó jövőnek, sőt az emberiség jövőjének is. A *Tévelygők útmutatójá*-ban évszázadokra szólóan mozgatta meg a zsidók gondolkodását – nem mindig az általa kívánatosnak tartott irányban. Bizo-

nyos értelemben ugyanazt a szerepet játszotta a judaizmusban, mint Erasmus a kereszténységben: veszélyes magvakat vetett el, amelyek csak később csíráztak ki. Az orvostudományt test és lélek, szellem és anyag egységének judaikus tanával gazdagította, aminek révén mélyen beletekinthetett a psziché betegségeibe, ezzel utat törve Freud számára. A teológiához hit és értelem összeegyeztethetőségének magabiztos hirdetésével járult hozzá, ami jól illett a maga higgadt és fenséges szelleméhez, de a maga idejében végérvényesen túlragadta Spinozát a judaizmuson.

Maimonidész korában sok olyan képzett zsidó élt, aki aggodalommal nézte, milyen irányba viszi a tudós a judaizmust. Provenceban, ahol a kereszténységet az albigens eretnekség szabdalta szét, és javában épült a dominikánus inkvizíció, hogy rábírja az embereket az ortodoxiára, számos rabbi azt akarta, hogy a judaikus hatóságok is ilyen szándékkal lépjenek fel. Maimonidész allegorikus Biblia-magyarázata utálkozást keltett bennük, és sürgették könyveinek betiltását. 1232-ben a dominikánusok beavatkoztak e zsidó belügybe, és valóban elégették Maimonidész műveit, amivel természetesen ellentámadásra ösztönözték a racionalistákat. „Az emberek szívét nem lehet elfordítani a filozófiától és a neki szentelt könyvekről – írták Maimonidész követői –, amíg csak a testükben lélek van. (…) harcolni akarnak a Nagy Rabbi és könyvei becsületéért, és ameddig az orrukban van az élet lehelete, pénzüket, utódaikat és szellemüket az ő szent tanaira áldozzák."[46]

E verbális ökölrázás ellenére kevés valódi ütés csattant. A zsidó jog elméletben szigorúan ítélte meg a heterodoxiát – ha két zsidó tanúsította, hogy látták, amint egy harmadik egy képet imád, az illetőt halálra is ítélhették –, de a gyakorlatban, mivel a zsidóság nem autokrácia, hanem katedokrácia alatt élt, meglepően tágas volt a határ, amelyen belül engedélyezték a különböző nézeteket. Még aki magát eretneknek vallotta, azt is csak akkor büntették, ha módszeresen igyekezett másokat is a maga nézeteinek megnyerni. Ekként a racionalizmus és a babona továbbra is feszélyezett harmóniában élt egymás mellett, többnyire egyazon személyen belül.

Ha meggondoljuk, gyakorta milyen nyomorúságban és félelemben kellett élniük a zsidóknak, nem kell meglepődnünk az irracionalizmus szívósságán. Maimonidész az értelemben és a józan észben látta a zsidó ember leghatékonyabb fegyvereit – és ez a magabiztos elitre nézve igaz is volt. A köznapi zsidók tömegei számára azonban a

régmúlt csodákhoz fűződő mesék és a jövő csodáiba vetett hit biztosabb vigaszt jelentettek a zűrzavaros időkben. A zsidó szakrális irodalom mindkét igényt kielégítette, mert a kommentárok intellektuálisan kielégítő módszerével párhuzamosan ott volt a häggádikus elbeszélések szerteindázó sokasága, a *pijjút* vagy költészet, és ott voltak azok a véget nem érő borzongató babonák, amelyeket a gyermekek anyjuk ölében tanultak meg. Minél inkább üldözték a zsidókat, minél rosszabbul ment a soruk gazdaságilag, annál szívesebben fordultak a szakrális tündérmesék felé. „Valamikor, amidőn a pénznek nem voltak szűkében – jegyzi meg egy midrás –, az emberek a Misnát, a hálâchát és a Talmudot akarták hallani. Manapság kevés a pénz, és ami még rosszabb, az emberek rabszolgaságban sínylődnek, és nem kíváncsiak másra, csak áldásra meg vigaszra."[47]

A zsidók a keresztény és az iszlám uralom alatt egyaránt súlyos szenvedéseknek voltak kitéve. Igaz lehetett ugyan Abélard egyik tanítványának irigykedő megjegyzése: „Bármilyen szegény legyen a zsidó, ha tíz fia van, mind a tízet betűkre fogja, és nem a haszon kedvéért, mint a keresztények, hanem azért, hogy megértsék Isten törvényét – és nemcsak a fiait, hanem a leányait hasonlóképpen."[48] Mégis, a Maimonidész pártolta judaikus racionalizmust igazán csak a felső rétegek sajátíthatták el, és java részben az ő tulajdonuk is maradt. A genizában talált dokumentumokból is kiderül, hogy az a népi vallás, amelyet a tudós gyűlölt és amely ellen tiltakozott, javában virult Fusztátban, tehát közvetlen környezetében is. A zsidók egyaránt űzték a fehér és a fekete mágiát. Tüzes mutatványokat adtak elő, madarak röptét állították meg, hogy aztán ismét felröptessék őket, néha egész éjszakán át tartó ceremóniákon idéztek meg jó és gonosz szellemeket, majd szertartásos füstölést rendeztek, hogy elkergessék őket. Máskor transzba estek, és szeánszokat tartottak. Voltak varázsigék, amelyek védelmet biztosítottak az utazáshoz, mások megtisztították a házat a tetvektől, szerelemre lobbantottak nőt vagy férfit, vagy „feleskették az angyalokat". Még titkos, héber-arab nyelvű kézikönyvek is íródtak, hogy elkalauzolják a zsidókat az ókori egyiptomiak titkos, kincsekkel megrakott sírkamráihoz.[49]

A valláshoz való irracionális viszony azonban nem korlátozódott a zsidó tömegekre, hanem megérintette a felső rétegek tagjait is, akiknek körében a miszticizmus formáját öltötte. Érzelmi alapon volt vallásos Maimonidész tulajdon felesége is, aki pietista-miszticista ősök hosszú sorára tekinthetett vissza, fia és örököse, Ábrahám pedig inkább az anyjára, semmint az apjára ütött. Bár a jelek szerint odaadóan

ápolta apja emlékét és buzgón védelmezte nézeteit, saját *magnum opus*-a, a *Teljes vezérfonal a jámboroknak* című hatalmas kötet a pietizmust vagy a *hászidut*-ot életmódként, a racionalizmus ellen-tudományaként tünteti fel.[50] Úgy vált ismertté, mint *ros kol háhászidim,* „minden jámborok feje", és az egész zsidó világból áradtak hozzá a levelek és a tanítványok. Ezek az ájtatosok egész nap böjtöltek, és egész éjjel állva imádkoztak. Ábrahám még a muszlim misztikusokat, az úgynevezett *szuffi*-kat is csodálta, és azt mondta róluk, hogy méltóbb tanítványai Izrael prófétáinak, mint a kortárs zsidóság.[51] Ez bizony felbőszítette volna az apját, aki be akarta tiltatni a zsidó misztikusok műveinek olvasását – a muszlimokéiról már nem is szólva.

A racionalisták szerencsétlenségére a miszticizmus mélyen gyökerezett a judaizmusban; szinte azt mondhatnánk, hogy forrása maga a Jahve-kultusz volt. A gondolat, mely szerint a Pentateuchus írott törvényén kívül Isten a szóbeli törvényt is rábízta Mózesre, nagyon is megfelelt a vallási hatóságoknak, de egyszersmind szerfölött veszélyes is volt, mivel azt sugallta, hogy létezik Istennel kapcsolatban egy sajátos, szóbelileg és titkosan továbbadott tudás is, amelyet csak a kiváltságos kevesek sajátíthatnak el. A Talmudban a „kabbala" szó egyszerűen csak „örökölt tant" vagy „hagyományt" jelent, s a Biblia későbbi, a Pentateuchus és a szóbeli tanítás utáni részeit jelöli; apránként azonban más értelmet öltött, és olyan ezoterikus tanítást jelentett, amely a kiváltságos keveseket képessé teszi az Istennel való közvetlen kapcsolatfelvételre avagy arra, hogy Istenről nem racionális úton szerezzenek ismereteket. A Példabeszédek könyvének 8. és a Jób könyvének 28. fejezete, amely metaforák és analógiák révén úgy kezeli a bölcsességet, mint élő és teremtő erőt, amely kulcsot ad Istenhez és az univerzumhoz, mintha éppen ezt az eszmét domborítaná ki. Valahányszor későbbi korokban egy-egy racionalista zsidó el akarta taposni a miszticizmust, azt kellett tapasztalnia, hogy a miszticizmus képviselői vele szemben mindig a Bibliára hivatkozhatnak.

A Bibliánál is többször idézhették azonban a Talmudot, lévén, hogy erre az időre a judaizmus számos ezoterikus elemet szívott magába. Egyes tudósok szerint ezek az elemek a száműzetés alatt, perzsa közvetítéssel ragadtak a zsidókra; mások, ami hihetőbben hangzik, a görög gnoszticizmus hatását emlegetik. A gnoszticizmus avagy a titkos ismereti rendszerek tana rendkívül alattomos parazita: mérges folyondárként fonódik egy-egy jelentős vallás egészséges törzsére. A kereszténység vonatkozásában a korai egyházatyáknak kétségbeesetten kellett küzdeniük ellene, nehogy megfojtsa a hitet; de megtámadta a

judaizmust is, különösen a diaszpórában. Philo a *De Vita Contemplativá*-ban írt egy Isten imádói nevű szektáról, amely kialakította a Tóráról mint élő testről szóló elméletet; ez pedig jellegzetesen gnosztikus elgondolás.[52] A tan beszivárgott olyan palesztinai körökbe is – a farizeusok, az esszénusok, a kumráni szekta és később a tánnaiták és az ámórák közé –, amelyek rendes körülmények között ellenálltak minden görög eszmének. Josephus szerint az esszénusoknak mágikus irodalmuk is volt, amely először az apokaliptikus írásokban virágzott ki.

Ezek a könyvek, amelyek valódi szerzői Hénoch, Mózes, Noé, Báruch és más nagy történelmi alakok neve mögé rejtették személyüket, idegengyűlölők, nacionalisták és lázító hatásúak voltak – ebbe a hangnembe menekült egy elnyomott, dühös és elkeseredett nép, hogy özönvizet és szélviharokat idézzen állig felfegyverzett ellenségei fejére. A könyvekben szó esett angyalokról, ördögökről, mennyről, pokolról, tüzes viharokról és az idők végeztéről, amikor majd a görögök és a rómaiak elpusztulnak; de szó esett a titkos tudásról is, amely csak a legmegbízhatóbb és legbuzgóbb zsidóknak adatik meg – jellemző volt a harcias kumráni szerzetesekre, hogy Hénoch könyve mind héber, mind arameus nyelven a birtokukban volt –, és rejtett hatalmi forrásokról, amelyeket elő lehet varázsolni, hogy legyőzzék a *kittim*-et és Isten más, gyűlölt ellenfeleit. Hénoch könyvének 14. fejezete, amely a szekéren álló trónszék misztériumáról szól egyébként Ezékiel 1. fejezetének ihletésére –, hívott életre egy egész iskolát: a *Merkábá* (szekér) misztikusait, akik tömegével ontották a hiszékeny zsidókra az információt az angyalokról, akik „a szekér előtt állnak", a magasságban égő tűz lezúdulásáról, és a jámbor lelkekről, akiket az eksztázis röpít fel a szekérre. Ellentétben a Tórával, amelyet nyilvánosan, hangos kántálással oktattak, a szekértant titokban, suttogva adták tovább a kiválasztott tanítványoknak, akiknek meghatározott erkölcsi tulajdonságokkal, bizonyos különleges arcvonásokkal és a tenyérjósoknak tetsző tenyérrel kellett rendelkezniük. A tan magyarázóit néha tűz vagy fénykoszorú vette körül, mások pedig transzba estek. Csodával határos módon léptek be a Paradicsomba, mint Illés: az egyik „odanézett, és meghalt", a másik „odanézett, és mintha a földre sújtották volna", a harmadik „békében szállt fel, és békében szállt alá".[53] Az eksztázisra vágyódók fejüket térdük közé eresztették, és dalokat adtak elő a Dicsőség Trónusáról, vagy korai szakrális költeményeket szavaltak.

Az Istennel misztikus állapotok révén kialakított közvetlen kommunikáció gyakorlati mágiája mellett az 1. századtól megjelenő

ezoterikus könyvek töméntelen információt zúdítottak az olvasóra az istenségről és a Paradicsomról. Mivel a Tóra szent volt, szentnek számítottak a betűk is, csakúgy, mint a számok; ha valaki megtalálta hozzájuk a kulcsot, titkos ismeretekre tehetett szert. Az egyik ilyen kulcs volt a 147. zsoltár 5. verse: „Nagy a mi Urunk és igen hatalmas", amelynek segítségével megjelölték az istenség méreteit: a szavak számértékét 236-ban állapították meg, s ezt szorozták be 10.000 mennyei mérfölddel, hogy megadják a fej és a végtagok alapméreteit és titkos nevüket. Istennek ezek a titkos nevei – például Adiriron, Závodiél, Áchtriél, Tazas, Zoháráriél – azért voltak fontosak, mert jelszavakat alkottak, amelyek hallatán a mennyei kapusok bebocsátották a felszárnyaló lelket a Paradicsomhoz vezető nyolc palota fantasztikus sorába. A nyolcas bűvös szám volt, amelyet a görög gnosztikusoktól vettek át, az Isten hatalmát és kisugárzását jelképező szekér pedig a görög eónnak volt a megfelelője. Varázsszám volt azonban a héber ábécé betűit összegző huszonkettes is, mivel maga a teremtés is a héber betűk egyfajta kombinációjából jött létre, és aki megfejti ezt a rejtjelezett írást, az előtt feltárulnak a világegyetem titkai.

A bölcseket lenyűgözte s ugyanakkor taszította is ez a példátlan és elképesztő babonaság. Isten testméreteinek antropomorfizmusa ellentmondott az alapvető judaikus tanításnak, miszerint Isten nem tárgya a teremtésnek és megismerhetetlen. A bölcsek azt ajánlották a zsidóknak, hogy függesszék tekintetüket a törvényre, és ne kutakodjanak veszélyes misztériumok között: „Aki az alábbi négy dolgon töpreng, annak jobb volna, ha meg sem született volna – ez a négy dolog pedig a következő: mi van odafenn, mi van odalenn, mi volt az idő előtt, és mi lesz utána." Csakhogy ezután ők maguk is éppen ezekbe a kérdésekbe bonyolódtak, és elitisták lévén nagyon is kedvükre volt a kiválasztottaknak átadott különleges tudás eszméje: „A teremtés történetét nem szabad két személy előtt kifejteni, a szekérről szóló fejezetet pedig egy ember előtt sem szabad, hacsak az illető nem bölcs, és nem alkotott magának már előre független véleményt a dologról." Ezt pedig maga a Talmud írta, lévén, hogy mind a Talmudban, mind más szent írásokban jócskán rejlett az ilyen gyanús anyagokból.

Ez az az ok, amiért Maimonidészt és a hozzá hasonló racionalistákat kínosan érintette, sőt felháborította a Talmud jó néhány részlete. Ott volt például a *Si'úr Komá* avagy „Az isteni test méretei", amely az Énekek énekét úgy fogta fel, mint Isten Izrael iránti szeretetének isteni allegóriáját, és bámulatos részletességgel jelölte meg Isten végtagjainak méreteit és titkos neveit. A karaiták, akik mindenestül el-

vetették a talmudi judaizmust, gúnyosan legyintettek erre a szövegre, és arra használták, hogy általa támadhassák a rabbikat. Azt állították, hogy a szöveg megadja Isten arcának méretét egészen az orra hegyéig, mégpedig 5000 könyökben. Ez ugyan nem felelt meg az igazságnak, de akadt a könyvben elég anyag, amely legalább ilyen hajmeresztő volt. A szóban forgó szöveg a muszlimoknak is kapóra jött a zsidók elleni támadásokhoz és az üldözés igazolásához. Egy későbbi kommentátor azzal akarta kimagyarázni a képtelenséget, hogy kijelentette: a számadatok valójában a világegyetem méreteit jelölik. Képzelhető, mennyire utálkozott Maimonidész, amikor ilyen szövegekkel kellett bajlódnia. Először így tért ki a feladat elől: „Ennek a kérdésnek a megvitatása száz oldalt is kitenne." Aztán kihúzta a mondatot – megmaradt a Misnához írott kommentárjának eredeti kézirata, ahol ez nyomon követhető. Később meggyőzte magát, hogy az egész ügyet koholmánynak minősítse, és „egy bizonyos bizánci prédikátor" mesterkedésének tulajdonítsa.[54]

A Maimonidész képviselte racionalizmus részben reakció volt az ezoterikus irodalom elburjánzására és a zsidó szellemi életbe való behatolására. És ez a racionalizmus nem is maradt hatástalan. A 12. és 13. században rákényszerítette a vezető misztikusokat – legalábbis azokat közülük, akik nem tettek le a maguk szellemi integritásáról –, hogy finomítsanak írásaikon és hitvilágukon, tisztítsák meg azokat a mágikus salaktól és a századok gnosztikus hulladékától, és szervezzék tanaikat összefüggő egésszé. A magasabb rendű kabbala – ahogy nevezhetnénk – a franciaországi Provence-ban bontakozott ki a 12. század második felében, és számos forrásból táplálkozott. Az egyik volt a költészet, különösen pedig Júda háLévi (1075-1141), a nagy spanyol lírikus életműve; az ő nyolcszáz ismert költeménye háromszázötven *pijjút*-ot tartalmaz. HáLévi – akkoriban elég szokatlan módon – vallásos cionista volt, és leghíresebb, harmincnégy versből álló ciklusának a *Versek Cionról* címet adta. Úgy vélte, hogy bármilyen kényelmes is az üldöztetés két hulláma között a spanyolországi élet, mégis rabszolgaság a palesztinai igazi zsidó létformához képest, és később maga is ellátogatott Palesztinába. HáLévi a zsidókat tragikus, meghurcolt népnek látta, és egyetlen filozófiai művét – amelyet a judaizmus apológiájának szánt – „a megvetett hit védelmében" fogant könyvnek nevezte. A mű egyszerre támadta az arisztotelészi racionalizmust, valamint a kereszténységet és az iszlámot, és azt az álláspontot képviselte, mely szerint a szenvedő emberiség és különösen a kegyetlen bánásmóddal sújtott zsidók számára a deduktív gondolkodás – bármily kívánatos

legyen is egy tökéletes világban – nem Pótolhatja Isten közvetlen megélését.[55] Ezt az álláspontot üldöztetés idején még egy nagy műveltségű, vagyonos zsidónak sem volt könnyű képviselni, és bizonyított tény, hogy a miszticizmus mindig olyankor vonzotta erősebben a zsidóságot, amikor a keresztény vagy iszlám háló szorosabbra fonódott körülötte.

A provence-i misztikusok ösztönzést merítettek a neoplatonizmusból is, és tiszteletet érdemlő önálló filozófiai elméleteket dolgoztak ki – még Maimonidész is kénytelen volt elismerni, hogy van köztük tudományos értékű is. Egyikük, Ávráhám ben Dávid, más néven Rábád alaposan felkészült műben támadta Maimonidész *Misné Tórá*-ját. Ávráhám fia, Jicchák, a „Vak" (1160 körül – 1235) már-már összefüggő rendszerré fejlesztette a kabbalát, Isten tíz *szefirot*-jára vagy tulajdonságára alapozva, és olyan elméletet dolgozott ki, mely szerint az egész teremtés merő nyelvészeti folyamat, az isteni beszéd anyaggá válása. Ez az elmélet a *logosz* neoplatonikus fogalmát használja fel (akár a János evangéliumának a kezdete), de a Tóra tanulmányozásához és az ahhoz kapcsolódó imákhoz alkalmazva. Narbonne-ból, ahol Jicchák élt, a misztikus kabbala a Pireneusokon át dél felé terjeszkedett, és eljutott Geronába, Burgosba és Toledóba. Tekintélyét mérhetetlenül megnövelte, hogy hívei közé tartozott a Náhmánidészként vagy Rámbánként ismert nagy rabbi, Móse ben Náhmán (1194-1270) is, akit fiatalon hódított meg a rendszer, és akiből később Spanyolország vezető jogi tekintélye lett.

Náhmánidész legalább ötven művet alkotott, főleg a Talmudhoz és a háláehához írott kommentárokat, idős korában pedig egy híres Tóra-kommentárral gyarapította életművét. Egyetlen írása sem specifikusan kabbalisztikus, de mindegyikben, különösen pedig a Biblia-kommentárban számos utalás található a rendszerre, minek következtében a kabbala, mindenekelőtt Spanyolországban, belekerült az ortodox zsidó tudományosság főáramlatába. Náhmánidész lehetővé tette, hogy a kabbalisták konzervatív színben lépjenek fel, mint akik a maguk eszméit a Bibliára és a Talmudra vezethetik vissza, és a legjobb, legősibb zsidó hagyományokat képviselik. Eszerint az igazi újítók a racionalisták, akik a Tóra tanulmányozását összeolvasztják az ókori görögök pogány eszméivel. E tekintetben a Maimonidész művei elleni hadjárat úgy is jellemezhető, mint az antihellenisták utolsó felhördülése.

Maga Náhmánidész soha nem csatlakozott a racionalizmus elleni boszorkányüldözéshez – ellenkezőleg, szembeszegült vele –, de ő tette lehetővé, hogy a kabbalisták megmeneküljenek a hasonló, eretnekellenes vádaktól, holott azok az ő esetükben sokkal megalapozottabbak lettek volna. A kabbala ugyanis nemcsak olyan gnosztikus fogalmakat honosított meg, amelyeknek semmi közük nem volt a Biblia etikai monoteizmusához, hanem bizonyos értelemben egy merőben másfajta vallást képviselt: a panteizmust. Mind kozmogóniája – amely azt ecsetelte, hogyan fogamzott meg a teremtés Isten szavaiban –, mind az isteni kisugárzásokról szóló elmélete ahhoz a logikus következtetéshez vezetett, hogy minden dologban van valami isteni elem. Az 1280-as években egy vezető spanyol kabbalista, a guadalajarai Móse ben Sém Tov, megalkotta a kabbalista tanok összegezését, a Széfer-háZohár-t, amelyet általában *Zohár*-ként ismernek, és amely a témáról szóló legismertebb értekezéssé vált. Ez a mű jelentős részében egyértelműen panteisztikus: többször hangsúlyozza, hogy Isten, „ahogy azt a misztikusok jól tudják", „minden", és minden Őbenne egyesül. De ha Isten mindenben ott van, és minden Istenben van, akkor hogyan lehet Isten egyedülvaló, specifikus lény, aki nem a teremtés tárgya és aki teljességgel kívül áll a teremtésen, ahogy azt az ortodox judaizmus mindig is hangsúlyosan vallotta? Erre a kérdésre nincs válasz, hacsak nem az, amelyik magától értetődően kínálkozik, hogy tudniillik a *Zohár* kabbalája eretnekség, mégpedig a legveszélyesebb fajtából. Mégis tény, hogy ez a fajta misztikus panteizmus különös vonzerőt gyakorol olyan, nagyon okos emberekre, akik a gondolkodáshoz máskülönben józan és racionális módon szoktak közeledni. Figyelemre méltó paradoxon, hogy a spekulációnak az az áramlata, amely végül elsodorta Spinozát a judaizmustól, egyszersmind a panteizmushoz is elvezette, úgyhogy elmondhatjuk: fejlődésére egyidejűleg hatott Maimonidész racionalizmusa és Maimonidész ellenfeleinek antiracionalizmusa.

Ám ez már a jövőhöz tartozik; a középkori zsidóság körében, ahol a vallási hatalom többszörösen megoszlott, ezek az egymással versengő áramlatok mind megfértek egymás mellett. A kemény és rideg körülmények között a szegények a babonában és a népi vallásban keresték a vigaszt; a gazdagok, ha megvolt bennük a kellő szellemi erő, a racionalizmushoz, ellenkező esetben a misztikus kabbalához fordultak. A judaizmusnak túl sok volt a külső ellensége, semhogy kockára tette volna a maga belső harmóniáját, egy olyan, a közösségre rákényszerített egyöntetűség kedvéért, amelyre igazából senki sem

vágyott. A középkori judaizmust tulajdonképpen olyan rendszernek tekinthetjük, amely arra irányult, hogy összetartsa a zsidó közösségeket a sok veszedelemmel: gazdasági katasztrófával, pestissel, önkényuralommal s mindenekelőtt a két nagy imperialista vallás támadásaival szemben.

Az állam, lett légyen akár keresztény, akár iszlám, nem volt törvényszerűen a legfőbb ellenség, sőt gyakran jó barátnak bizonyult. A zsidók rendíthetetlenül lojálisak voltak a törvényes hatalomhoz, mind vallási okokból, mind saját, jól felfogott érdekükben: kisebbségként igencsak rá voltak szorulva az uralkodó védelmére. A genizákból előkerült, 1127 és 1131 közötti dokumentumok tanúsítják, hogy a zsidók rendszeresen nyilvános imákat mondtak az iszlám uralkodókért, mégpedig már kétszáz évvel azelőtt, hogy a szöveg megjelent volna a zsidó imakönyvben; és ellentétben az egykorú muszlim forrásokkal, a genizabeli szövegekben nem találkozunk a hatóságok elleni bírálattal. Az uralkodók kedvezően reagáltak erre a magatartásra, s úgy tekintettek a zsidókra, mint a közösség kivételesen törvénytisztelő és jólétet termelő elemeire. Minél erősebb volt a hatalom, annál több esélyük volt a zsidóknak a biztonságra. A bajok, mind a keresztény, mind a muszlim hatalmi szférában, akkor kezdődtek, amikor magasra csapott a vallási lelkesedés hulláma, és a fundamentalista papok megfélemlítették az uralkodót, vagy, ami még rosszabb volt, őt is megnyerték az elvakult hitbuzgalomnak.

A zsidók soha nem tudhatták, mikor következik el egy-egy ilyen pillanat, de a maguk módján felkészültek rá. Az erőszakos ellenállásról lemondtak már a 2. században, és legközelebb csak a 20. században, Palesztinában éltek vele. Voltak azonban más módszerek is. Így például közösségük legrátermettebb tagjai olyan foglalkozásokat választottak, amelyek hasznossá tették őket a befogadó közösségek szemében, de egyszersmind mozgékonyságukat is szavatolták. Sok tehetséges zsidó orvosnak állt. Az iszlám uralkodók naponta éltek szolgálataikkal, de így tett a köznép is, ha megengedhette magának, sőt, ahogy a genizákban megmaradt rendelvények bizonyítják, jelentéktelenebb panaszokkal, például székszorulással és hasmenéssel is hozzájuk fordultak. Egyiptomban minden városban, sőt gyakran a zsidó letelepülési körzetek minden falujában volt zsidó orvos. A zsidó orvosok népszerűek voltak. Felkeresték a nagy közkórházakat, és gyakran saját kis magánkórházakat is tartottak fenn. Mindenhová elmehettek, mindenkihez bejuthattak. Így csaknem minden esetben ők lettek a zsidó közösségek vezetői. A legelőkelőbb egyiptomi *nagid*-

család csupa orvosból állt. Nemcsak Maimonidész volt foglalkozására nézve orvos, hanem a fia, valószínűleg az unokája és a dédunokája is. Az al-Amman család nyolc nemzedékre visszamenően orvosokból állt, s az egyik nemzedékben ezt a szakmát űzte az apa és mind az öt fia. Alkalmanként a lányok is követték a példát, főleg mint szemorvosok. Orvos volt Júda háLévi éppúgy, mint Náhmánidész. Ezek az orvos dinasztiák a mesterségükhöz tartozó termékekkel: gyógyszerekkel, ópiummal, gyógynövényekkel, illatszerekkel, tudományos könyvekkel is kereskedtek. Az így kialakult kereskedelmi hálózatok lehetővé tették, hogy ha üldözés veszélye fenyegetett, az orvoscsaládok áttelepülhessenek egyik országból a másikba. A zsidó orvosokat mindenütt szívesen fogadták, kivéve ha az adott országban éppen vallási őrjöngés dúlt; ilyenkor persze gyakran vádolták őket méregkeveréssel.[56]

A családok egyben tartása volt a zsidók legjobb védekezési módszere; s a kiterjedt család sokkal jelentősebb szerepet töltött be, mint a legkisebb családi egység, azaz apa, anya, gyermekek. A genizabeli forrásokból kitűnik, hogy a legfőbb lojalitás nem a házastársakat illette meg, hanem az apákat, a fiúkat, a fivéreket és a nővéreket. Fivér és nővér sokkal gyakrabban írt egymásnak, mint férj és feleség. A nők között ez a mondás járta: „Férjet még kaphatok, gyermekeket még szülhetek, de egy nemes lelkű bátyat ugyan hol is találnék?"[57] A végrendeletek pedig arról tanúskodnak, hogy ha egy férfi utód nélkül halt meg, vagyona a fivérére vagy az „apa házának" legközelebbi tagjára szállt, özvegyét pedig csak a saját hozománya illette meg. Ahogy az egyik végrendelet meg is fogalmazta: „fennmaradó javaim visszaszállnak apám házára".[58]

Ahhoz, hogy a család erős maradjon, a házasság kötelező volt minden férfi és minden szülőképes korú nő számára; a genizabeli dokumentumokban nincs is szó a vénlányok fogalmára. A judaizmusnak az iszlámmal szemben komoly gazdasági és társadalmi előnyt jelentett a poligámia elutasítása. A Pentateuchus nem tiltotta egyértelműen a többnejűséget, de a Példabeszédek (31:10-31) lényegében a monogámiát támogatta, és a száműzetést követő időktől kezdve ez a forma vált uralkodóvá; Gersom rabbi (960-1028) korától kezdve pedig a bigámiát és a poligámiát az európai zsidóság története legszigorúbb kiközösítésének terhe mellett tiltották.[59] A bigámia Egyiptomban is kiközösítéshez vezetett, habár a kötelező sógorházasság (levirátus) esetében Maimonidész megengedte a bigámiát, feltéve, hogy a két feleség egyforma bánásmódban részesül – „egy éjszakát az egyikkel, egy éj-

szakát a másikkal”.[60] A fiúgyermek tizenhárom éves korában vált felnőtté, ettől kezdve az istentiszteleteken kiegészíthette az előírt létszámot, és imaszíjat viselhetett. A 13. század elejétől ezt az eseményt a *bár micvá*val tették nyomatékossá – a kifejezés azt jelenti, hogy a szóban forgó fiú a parancsolatok hatálya alá került.[61] Ezután alkalmas időben mielőbb megházasították – Maimonidész, aki már elmúlt harmincéves, amikor megnősült, e tekintetben rendhagyó jelenségnek minősül.

A házasság társadalmi és üzleti ügy volt, azzal a rendeltetéssel, hogy összetartsa a társadalmat, ezért a szerződést vagy *ketubbá*-t a szertartáson is felolvasták; ezt a szerződést úgy fogalmazták meg, akár egy üzlettársi viszonyt, hogy elejét vegye a vitáknak, vagy feljogosítson a kapcsolat felbontására. Íme egy 1028. január 26-áról keltezett karaita házassági szerződés:

> Én, Hezékia, a vőlegény ellátom majd asszonyomat ruházattal, fedéllel és élelemmel, és képességeim szerint és amennyire megengedhetem magamnak, eleget teszek minden szükségletének és kívánságának. Igazul és őszintén, szeretettel és nyájasan bánok vele, és annyi élelemhez, ruhához és házastársi kapcsolathoz juttatom, amennyi a zsidó férfiak körében megszokott. (…) Szarna, a menyasszony hallotta Hezékia szavait, és beleegyezett, hogy hozzámenjen, és felesége és társa legyen, tisztességben, jámborságban és istenfélelemben, hallgasson szavára, becsülje és ragaszkodjék hozzá, segítőtársa legyen, és elvégezzen házában minden munkát, amely erényes zsidó asszonytól elváratik, szeretettel és tapintattal viseltessék iránta, engedelmeskedjen neki, és vággyal csak őhozzá vonzódjék.[62]

A Biblia szerint „gyűlölöm az elbocsátást (azaz a válást), ezt mondja az Úr”,[63] ám ennek a kiterjedt – tehát nem a legkisebb családi egységre redukált – családi rendszernek éppen az volt az egyik erőssége, hogy megkönnyítette a válást, feltéve, hogy a házassági szerződést ennek megfelelően fogalmazták meg. A genizabeli források tanúsítják, hogy a válás – egészen a 20. század második feléig gyakoribb volt Egyiptomban, mint az európai vagy amerikai zsidó családok körében.[64] A válást illetően a Misna a férfit részesíti előnyben: „A feleséget akarata ellenére is elválasztják, de a férjet csak akkor, ha így akarja.”[65] A zsidó nők kevesebbet számítottak a muszlim Afroázsiában, mint a keresztény Európában, a genizabeli feljegyzések azonban arra utalnak, hogy gyakran nagyobb hatalom összpontosult a kezükben, mint amennyit formális jogaik elvben lehetővé tettek volna. Ha megverték őket, bírósághoz fordulhattak, bár időnként a férjek is törvé-

nyes védelemért folyamodtak hatalomvágyó feleségük ellen. Számos levél bizonyítja, hogy ha a férj üzleti okból külföldön járt, a feleség intézte otthoni üzleti ügyeit. A nők gyakran léptek fel ügynökként vagy alkuszként. Egy, a feljegyzésekben szereplő nőt egyenesen „Alkusznak” csúfoltak; ez a nő üzlettársi kapcsolatban munkálkodott, ki is tiltották a zsinagógából, de a neve szerepelt egy nyilvános gyűjtőíven, és gazdagon halt meg.[66]

A nők szerepet játszottak az oktatási rendszerben is, amely a zsidó világ igazi kötőanyaga volt. Megvoltak a maguk csupa nőből álló osztályai, ahol általában vak tudósok tanítottak. Számos nő működött Biblia-oktatóként, és nagy ritkán egy-egy iskola élén is nő állt. A fő oktatási tevékenység azonban a közösség által támogatott férfiakra hárult. Mi több, a város fogalmát a faluval ellentétben a zsidó jog úgy határozta meg, hogy a városban legalább tíz *bátlánim* – „nem dolgozó személy” – él, azaz olyan ember, aki lemondott a magánjellegű haszonszerzésről, hogy a közösség javára tanulmányokat végezzen. A 11. század végén huszonkilenc ilyen személy élt Fusztátban, tizennégy pedig Kairóban, köztük a *raisz,* avagy zsidók vezetője (a Fátimidák alatt), a *rabbénu* (mester), aki a legfőbb tudós és vallási tekintély volt, továbbá két bíró, öt *jesiva*-i tudós, három *ráv* vagy mester, hat kántor, egy tanító és öt templomszolga.[67]

A közösség élete az iskola és zsinagógakomplexum körül zajlott. Kairót és Fusztátot laza erkölcsűnek, sőt feslettnek tekintették. Maimonidész, aki gyűlölte a zenét, elítélte azt a szokást, hogy istentisztelet közben *pijjút*-okat énekeljenek, de a nép szerette ezeket a dalokat, Maimonidész pedig belátta, hogy ha tilalommal élne, az túlságosan heves elkeseredést szülne. Fia, Ábrahám helytelenítette, hogy a zsinagógában hatalmas párnákon üljenek vagy ilyenekre támaszkodjanak a hívők, de e téren is a nép akarata kerekedett felül. Ám még a laza erkölcsű Fusztátban is naponta három istentisztelet volt, sábbátkor pedig négy[68]; a sábbátot és az étrendre vonatkozó szabályokat a maguk teljes zordságában betartották. A zsidó törvények szigorúak voltak, és ennek következtében folyamatos volt a befogadó közösségekbe való átszivárgás, bár a feljegyzésekben ez a tény alig szerepel; de a fegyelem egyszersmind összetartotta a zsidókat, és méltósággal ruházta fel őket. A sábbát (igei gyökere a sábbát) jelentése annyi, mint beszüntetni, abbahagyni. Ilyenkor tiltva volt mindennemű munka; az Exodus különös nyomatékkal tiltotta a tűzrakást, a Misna pedig harminckilencfajta, a tűzgyújtáshoz szükséges munkát vesz fel a tilalmi listára. A szóbeli törvény azt sürgette: építsenek „sövényeket

a törvény köré", hogy még véletlenszerűen se szeghessék meg; ezért a tilalmas területek tovább szaporodtak. Mivel gallyakat sem volt szabad gyűjteni a tűzrakáshoz, a zsidó ember nem ülhetett lóra még akkor sem, ha az állat nem az övé volt (sábbátkor a saját tulajdonban lévő állatoknak is pihenniük kellett), mivel ilyen esetben nagy a kísértés, hogy az ostor pótlására faágat törjenek le. Mivel Jeremiás (17:21) a szombati teherhordást is tiltotta, a Misna két fejezetet szentelt a mennyiségi minimumoknak, és rengeteg kommentár tárgyalta a különbséget a magánjellegű helyek és a nyilvánosak között; az előbbieken némi teher szállítása engedélyezett volt. Mivel pedig az Exodus (16:29) előírta, hogy „senki se menjen ki az ő helyéből a hetedik napon", hatalmas kötetben gyűltek össze a helyváltoztatásról szóló kommentárok.[69]

A tilalmak betartását fizetett közhivatalnokok ellenőrizték; ezek az étrendi szabályok betartatásában még nagyobb szerephez jutottak. Mivel a táplálkozás része volt a vallásnak, az étkezés pedig bensőséges kapcsolatnak minősült ember és Isten között, a szabályok nem érték be azzal, hogy a nyersanyag csakis engedélyezett fajból származhat, hanem azt is megkövetelték, hogy az állat elejtésekor szabályszerű áldás mondassék. Az állatok, köztük a szárnyasok nyelőcsövét és légcsövét olyan késsel kellett elvágni, amelyet először háromszor végighúztak az egyik ujjon és háromszor a körmön, hogy kiderüljön, sértetlen és éles-e.* Az állat levágása után a húst, különösen a tüdőt

---

* **Rituális metszés** (*sechita, saktolás*), az izraeliták számára a mózesi törvények szerint élvezetül megengedett állatoknak zsidó rítus szerinti levágása. A vágás csorba nélküli éles késsel történik a nyakon, a gége és tápcső átmetszésével. Az elvérzés után azonnal megvizsgálják, a barom belsejét, hogy nincs-e oly baja, melynél fogva a húst az izraelitának nem szabad megennie (*tréfa*). A vizsgálatnál fő tekintettel vannak a tüdőre (*réa*), melynél a legkisebb abnormitás is elegendő, hogy a barmot *tréfá*nak nyilvánítsák. A metszést minden feddhetetlen életű, jámbor izraelita végezheti, ki ismeri a metszés törvényeit. A községek a R. végzésére rendesen alkalmaznak külön egyéneket (***sakter***), kik azonban csak akkor vállalhatnak hivatalt, ha egy vagy több rabbi bizonyítványban (*kábbálá*) elismeri, hogy az illető ismeri a metszési törvényeket. Újabb időben itt-ott mozgalom indult meg a R. ellen, melyet állatkínzásnak akartak minősíteni, de orvosi és egyéb szaktekintélyek szerint éppen a R. a legalkalmasabb mód, hogy az állat haszontalan kínzása nélkül, a lehető leggyorsabban elvérezzék. (*a dig.* Innen)

megvizsgálták, hogy nem jelez-e valamilyen kórt, majd kivágták a vért szállító ereket, és eltávolították a hátsó végtagokban lévő, tiltottnak minősülő zsírt és ínakat. A *sóhét*-et, azaz a hivatalos rituális vágót a rabbik jelölték ki, és egy genizabeli levélből kiderül, hogy a választás három szemponthoz igazodott: megvizsgálták a jelölt vallásosságát, helyes magatartását és tudományos képzettségét – ahogy Goitein megjegyezte, ez is jó példa rá, hogy még a zsidó iparosoknak is fel kellett emelkedniük a tudományosság régióiba.[70] Miután a *sóhét* ellátta munkáját, amelyhez hozzátartozott a vér eltávolítása is, őr ügyelt rá, hogy a húshoz, amíg el nem kezdik a főzését, senki ne férhessen hozzá; ezután fél órán át áztatták vízben, majd besózták és így pihentették egy órán át, hogy minden vér kiázzon belőle. Őr ellenőrizte a fejést és a sajtkészítést is, ezeknek szintén megvoltak a maguk tisztasági szabályai. A tojás csak akkor számított kósernek, ha nem szennyezte vér, ha az egyik vége kerek, a másik ovális volt, és ha a sárgáját körülvette a fehérje. Mivel a Biblia tiltotta, hogy a gödölyét anyja felforralt tejében főzzék, a kommentátorok ezt úgy értelmezték, hogy húsos és tejes ételeket tilos együtt fogyasztani, hacsak az egyik nincs legalább hatvan az egyhez arányban a másikhoz. Ez a szabály vezetett aztán ahhoz a gyakorlathoz, hogy a háztartásban minden főzési és tálalási művelethez két külön edénykészlet álljon rendelkezésre.[71]

A közösségi vágás ekként hozzájárult a zsidó gyülekezet megszilárdításához. Ezen túlmenően a szegény zsidók, noha ügyelniük kellett rá, mit esznek, tudták, hogy élelemhiányban soha nem fognak szenvedni, mivel péntekenként elegendő pénzt (vagy egyenértékű fizetőeszközt) kaptak ahhoz, hogy családjuknak tizennégy étkezésre teljék belőle. A *kuppá* vagy gyűjtődoboz a jeruzsálemi Templom ideje óta a zsidó közösségi jótékonyság egyik alappillére volt; ahogy Maimonidész megállapította: „Soha nem láttunk zsidó közösséget és hallani sem hallottunk olyanról, amelyiknek ne volna *kuppá*-ja."[72]

Minden *kuppá*-nak három megbízható polgár volt a gondnoka, s mivel a zsidó jog szerint a jótékonyság kötelezőnek számított, ezek a gondnokok fel voltak rá hatalmazva, hogy a nem fizetőknél foglalást eszközöljenek. A jóléti gondoskodás pontosan kidolgozott szervezeti skála szerint tagozódott: külön bizottságok foglalkoztak a szegények felruházásával és oktatásával, a szegény sorsú leányok hozományhoz juttatásával, a szegények pészáchi élelmezésével és borral való ellátásával, az árvákkal, az öregekkel, a betegekkel, a rabokkal és a menekültekkel, valamint a szegények eltemetésével, és minden ilyen bizottságnak megvolt a maga pénzalapja és egy vagy több kezelője. A

„mindenkitől képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint" elvét a zsidók már Krisztus születése előtt magukévá tették, és akkor is gyakorolták, amikor a közösség egésze rossz körülmények közé került. Minden fizetőképes zsidónak, ha már egy hónapot töltött a közösségben, adakoznia kellett a *kuppa* részére; három hónap után hozzá kellett járulnia a leveskonyhaalaphoz, hat hónap után a ruházkodási alaphoz és kilenc hónap után a temetkezési alaphoz.[73] A szegények megsegítése, amely mintegy pótolta a régi templomi áldozatokat, módot adott rá, hogy az ember kimutassa Isten iránti háláját, s ezért a jámbor zsidók többet adtak a kötelező minimumnál; a fusztáti zsinagógában kiakasztották az adakozók díszes betűkkel írott listáját, hogy Isten és az emberek egyaránt láthassák. A zsidók ugyanakkor rettegtek attól, hogy ki legyenek szolgáltatva a jótékonyságnak. Idézték a Bibliát: „Segítened kell a szegényt, szükségletei szerint", bár hozzátették: „de gazdaggá nem kötelező tenned".[74] A Biblia, a Misna, a Talmud, a kommentárok tele voltak munkára biztató felszólításokkal, amelyek azt célozták, hogy az ember kivívja a maga függetlenségét. Az étkezések utáni ima is így szólt: „Irgalmazz, Örök Istenünk… minden szűkölködéstől, kérünk: hogy ne szoruljunk halandó ember adományára vagy kölcsönére, csak a Te teli, szent, tárva nyitott kezedre, hogy soha ne kelljen szégyenkeznünk, megalázkodnunk!" A bölcsek pedig ezt tanácsolták: „Nyúzz meg, ha szükséges, egy dögöt a piactéren, vedd át a béredet, és ne mondd azt, hogy »én nagy ember vagyok, és méltóságomon aluli ilyesmit cselekedni.«„[75]

Ám a genizabeli dokumentumok, így a kedvezményezettek és az adakozók listái arra utalnak, hogy a gyakorlatban a jótékonyság elég széles köröket érintett. Akkortájt, amikor Maimonidész Fusztátba érkezett (1150-1160 körül), háromezer-háromszáz zsidó közül ötszázan voltak a kenyérkeresők, és százharminc háztartás élvezte a közösség jótékonyságát; az 1140 és 1237 közötti időszakban pedig átlagosan minden négy adakozóra egy kedvezményezett jutott.[76] Az elszegényedés gyakran kikerülhetetlennek bizonyult. 1201-1202-ben például az éhínség és a pestis osztotta ketté Fusztát lakosságát, és számos özvegyet és gyermeket juttatott nyomorba. A genizabeli dokumentumok tanúsága szerint a szegények leginkább a *dzsizjá*-tól vagy fejadótól, a muszlim uralom e legsötétebb jellegzetességétől rettegtek. Ezt az adót könyörtelenül és erőszakosan hajtották be; a mulasztók helyett rokonaiknak kellett helytállniuk, az utasoktól pedig megkövetelték, hogy távozásuk előtt mutassák be adófizetési igazolásukat.

A háttérben mindig ott lappangott az antiszemitizmus fenyegetése. A jelenség a genizabeli dokumentumokban *szinut*-ként, azaz gyűlöletként szerepel. A legkegyetlenebb üldöztetésre a 11. század elején, al-Hakim, a fanatikus vagy őrült fátimida kalifa alatt került sor; a kalifa először a keresztények, majd a zsidók ellen fordult. Ugyancsak vakbuzgó uralkodó volt Szaladin unokaöccse, al-Malik (1196-1201), aki magát Jemen kalifájának nevezte. Egy 1198-ban íródott jemeni levél elbeszéli, hogyan hívták össze a zsidókat az uralkodó kihallgatási termébe, hogy áttérésre kényszerítsék őket: „Így valamennyien hitehagyottak lettek. Néhány jámbort, aki (ezután) elhagyta az iszlám hitet, lefejeztek." Az iszlám egyes területein rosszabb soruk volt a zsidóknak, mint másutt. Marokkóban és Szíria északi részén például dúlt a fanatizmus. Gyakran hoztak *dhimmi*-ellenes intézkedéseket, például fényűzési törvényeket, amelyek révén a zsidó közösségeket pénzügyi megállapodásra lehetett kényszeríteni. Egy 1121-ből származó genizabeli dokumentum leírja, hogy bizonyos bagdadi rendelkezések értelmében a zsidóknak

> két sárga bélyeget kell viselniük, egyet a fejfedőn és egyet a nyakon. Ezen túlmenően minden zsidónak egy (3 gramm) súlyú ólom darabot kell a nyakába akasztania, rajta a *dhimmi* szóval. Ezenkívül övet is kell viselnie a derekán. A nőknek egyik lábukon piros, a másikon fekete cipőt kell viselniük, nyakukba vagy cipőjükre pedig kis csengőt kell tenniük. (…) A vezír durva muszlim férfiakat jelölt ki a zsidó férfiak ellenőrzésére és durva muszlim nőket a nők felügyeletére, és ezek szitkokkal és megaláztatásokkal halmozták el őket. (…) A muszlimok kigúnyolták a zsidókat, a csőcselék és a fiatalok pedig ütötték-verték őket Bagdad valamennyi utcáján.[77]

Egyiptom a korszak nagy részében viszonylag biztonságos hely volt a zsidók számára, jóllehet Alexandria továbbra is őrizte a hellenisztikus időkből származó hosszú életű antiszemita hagyományát. Az egyik genizabeli levél írója beszámol egy ottani antiszemita kitörésről, amikor is a zsidó közösség egyik vénjét nemi erőszak hamis vádjával illették, majd hozzáteszi: „az antiszemitizmus folyamatosan új meg új formákat ölt, és a város minden lakója mint valami rendőrfelügyelő telepszik rá a zsidókra, hogy kifejezze ellenük való *szinut*ját."[78] Ami azonban Fusztátot és Kairót illeti, a genizabeli iratok arról tanúskodnak, hogy zsidók, keresztények és muszlimok itt egymás között elvegyülve éltek, és nemegyszer üzlettársi viszony is fűzte őket egymáshoz. Goitein mindebből azt vonja le, hogy a bizonyítékok nem támasztják alá azt a felfogást, mely szerint Egyiptomban komoly vagy

endémiás antiszemitizmus uralkodott volna. Nemhiába volt Egyiptom a Fátimidák és Ajjúbidák alatt menedékhelye az egész világ üldözött zsidóinak (és nemcsak nekik).

Ha a zsidókkal szemben tanúsított iszlám bánásmód hely és kor szerint változott, a bizánci uralom alatt a zsidók helyzete mindig kedvezőtlen volt. A latin kereszténységen belül a bánásmód tűrhető volt, egészen az 1095-ös első keresztes hadjárat kihirdetéséig: ettől kezdve a zsidók helyzete csaknem mindenütt megromlott. Addig, akárcsak az iszlámon belül, a mindenkori hatalom – hacsak nyomósabb okok nem szóltak ellene – általában kedvezett a zsidóknak. Ők voltak a városokba települők közül a legrátermettebbek, hasznos kereskedelmi hálózatokat tartottak fenn, bizonyos területeken kiváló volt a szakértelmük, gyorsan gyarapodtak, és könnyű volt megadóztatni őket. A Karolingok alatt a zsidó közösségek felvirágoztak. 825 körül Jámbor Lajos császár számos chartával segítette elő letelepedésüket. Lyoni Agobard leveleiből kitetszik, hogy nem csupán császári védelmet élveztek, de zsinagógákat is építhettek. Időnként itt is kedvezőtlenre fordult a helyzet: például 1007-ben Franciaországban üldöztetésre került sor, 1012-ben Mainzban lobbant fel az erőszakos térítés. Egészében azonban a zsidó közösségeknek jól ment a soruk, és terjeszkedtek is, különösen a rajnai medencében, 1066 után pedig a Rajna alsó folyásától egészen Angliáig. Még 1084-ben is kiváltságlevelet adott nekik az uralkodó speyeri püspök, hogy a városában való megtelepedésre ösztönözze őket; többek között jogot kaptak rá, hogy a zsidónegyed körül védőfalat építsenek. 1090-ben IV. Henrik császár megújította ezt a kiváltságlevelet, és megtoldotta egy másikkal, amely Worms városára volt érvényes.

Mindennek ellenére a zsidókkal szembeni hivatalos magatartásban növekvő ambivalencia mutatkozott. A világi nagyurak hajlottak rá, hogy a zsidókat személyes, bérbe vehető tulajdonuknak tekintsek, és nemcsak jövedelmükre vetettek szemet, hanem szükség esetén tőkéjüket is megcsapolták. Az egyházi hatalmasságok, mint az egyes városok uralkodói, becsülték a zsidó jelenlét gazdasági értékét; egyházi emberi minőségükben viszont borzadtak tőlük. Az 590-től 604-ig uralkodó Nagy Szent Gergely pápa védelmébe vette a római zsidókat, ugyanakkor azonban megteremtette egy olyan keresztény antijudaizmus ideológiáját, amely közvetlenül vezetett a zsidók elleni fizikai támadásokhoz. A pápa lényegében azt bizonygatta, hogy a zsidók nagyon is tisztában vannak a kereszténység igazával; tudják, hogy Jézus Isten fia, s hogy ő volt a Messiás, de mégis megtagadták és megtagad-

ják, mert a szívük romlott, és ez mindig is így volt: a zsidók elleni bizonyítékok mind benne vannak a Bibliában, amelyet ők maguk írtak.[79] E tekintetben, mondanunk sem kell, a zsidók félelmetes problémába ütköztek. Egyik legfőbb adottságuk a kritikai érzék volt, amely mindig is jellemezte őket. Ez volt a forrása racionalizmusuknak, s egyszersmind az egyik fő ok, amely elvezette őket az egyistenhitig, mivel kritikai érzékük nem engedte, hogy elfogadják a többistenhit esztelenségeit. Szemléletük azonban nemcsak kritikus volt, hanem, sőt talán elsősorban, önkritikus is. Magukról is tudták a néha mégoly kellemetlen igazságot, és be is számoltak róla a Bibliában. Míg más népek azért teremtették meg a maguk nemzeti eposzát, hogy kifejezzék és erősítsék önbecsülésüket, a zsidók fel akarták deríteni, mi sikerült és mi siklott ki történelmükben. Ezért van a Biblia teleszórva olyan részletekkel, amelyekben a zsidók bűnös nép ként jelennek meg, olyan emberekként, akik ismerik Isten törvényét, ám gyakran gonoszságból vagy konokságból nem hajlandóak elfogadni. Elmondható, hogy a zsidók maguk szolgáltatták a bizonyítékokat üldözésükhöz.

A keresztény apologéták általában nem gondolták úgy, hogy a zsidóknak bűnhődniük kell, amiért őseik megölték Krisztust. Ők másra helyezték a hangsúlyt. Jézus zsidó kortársai végignézték Jézus csodatételeit, látták, amint a próféciák beteljesülnek, és mégsem ismerték el őt, mert szegény volt és alacsony származású. Ez volt a bűnük. Csakhogy az azóta élt zsidó nemzedékek mind ugyanarról a makacsságról tettek bizonyságot, amellyel a Bibliában találkozni. Szüntelenül elleplezték az igazságot, mesterkedtek vele, vagy elsikkasztották a bizonyítékokat. Szent Jeromos azzal vádolta őket, hogy a próféták szövegéből kihúzták a Szentháromságra való utalásokat. Szent Justinus szerint ugyanígy eltávolították az Ezsdrás és Nehémiás könyvében található nyomokat is. A Talmudot összeállító öreg rabbik ismerték az igazságot, sőt rejt jelesen bele is foglalták az anyagba – többek között ezért hivatkoztak rá mint érvre a keresztény hitvitázók. Még Josephus, a zsidó történész is az igazat írta meg Jézusról (ez a rész különben nyilvánvaló betoldás volt abból az időből, amikor a kézirat keresztény ellenőrzés alá került), de a zsidók megmakacsolták magukat, és nem vettek róla tudomást. Szó sincs tehát tudatlanságról, annál inkább szándékos rosszindulatról. Íme Walesi Gerald 12. századi történész kommentárja:

> …a Krisztusról való igazságot még saját történetírójuktól sem fogadják el, akinek könyvei héber nyelven vannak birtokukban, és ők ezeket a könyveket hitelesnek ismerik el. De Robert mester, az oxfordi

> St. Frideswide perjele, akit magunk is felkerestünk, és aki öreg és szavahihető volt (…) járatos volt az írásokban és tudott héberül. Ő elküldetett Anglia különféle kisebb és nagyobb városaiba, ahol a zsidóknak lakhelyük van, és begyűjtetett tőlük számos héberül írott Josephus-kötetet… és kettőben közülük megtalálta ezt a Krisztusról szóló tanúvallomást a maga teljességében és teljes hosszában, de úgy, mintha nemrégiben kivakarták volna onnan; az összes többiből már korábban eltávolították, mintha soha benne sem lett volna. És amikor ezt megmutatták az e célra összehívott oxfordi zsidóknak, elmarasztalták őket, ők pedig megzavarodtak e Krisztussal szembeni csalárd rosszindulat és rosszhiszeműség láttán.[80]

Ebben az újfajta keresztény érvelésben az volt a tragikus, hogy közvetlenül elvezetett egy újfajta antiszemitizmushoz. A tény, hogy a zsidók *tisztában voltak* a kereszténység igazával és mégis visszautasították, rendkívüli és emberinek már alig nevezhető magatartásnak tűnt. Innen származik az a felfogás, mely szerint a zsidók különböznek a rendes, mindennapi emberektől, és ezt a véleményt csak megerősítették a táplálkozással, a vágással, a főzéssel és a körülmetéléssel kapcsolatos törvényeik. Történetek forogtak közszájon arról, hogy a zsidóknak rejtett farkuk van, véres folyástól szenvednek és sajátságos szagot árasztanak – amely utóbbi nyomban elenyészik, mihelyt megkeresztelik őket. Mindezek nyomán az is elterjedt, hogy a zsidók – ami természetesen mindent megmagyaráz – az ördögöt szolgálják, és titkos, bűnös szertartások keretében érintkeznek vele.

A jelek szerint már egy ideje gyülemlett a zsidóellenes érzület, még mielőtt az 1095-ben Clermont-Ferrand-ban meghirdetett első keresztes hadjárat kirobbantotta volna. Számtalan történet keringett olyan keresztény utazókról, akikkel a Szentföldön méltatlanul bántak, és ezek a történetek felszították a hadakozó kedvet. Igaz, az ilyen elbeszélésekben a muszlimok voltak a főgazemberek, de gyakran szerepeltek bennük a zsidók is, mint a muszlimok fondorlatos segítőtársai. Az adott korra a keresztény fundamentalizmus volt a jellemző, amely megreformált pápaságot hívott életre, és olyan rigorista rendeket, mint a cisztercitáké. Sokan hittek a közeli világ végében és a Messiás második eljövetelében. Az emberek mielőbb kegyelmet és bűnbocsánatot akartak nyerni. Amikor Északnyugat-Európában összegyűlt a fegyveresek tömege, ez alkalmat teremtett mindenfajta antinomista magatartásra és az élet megszokott rendjének felborítására. Voltak, akik mindenüket eladták, hogy a keresztes háborúval kapcsolatos kiadásaikat állhassák. Mások pénzt kértek kölcsön, de elvárták, hogy az adósságokat töröljék. A zsidók, mint egyike ama kevés csoportnak,

amelynek működő tőkéje, azaz készpénze volt, kényes helyzetbe kerültek. Érdemes azonban megjegyezni, hogy még a legtüzesebb keresztesek sem támadták meg a szomszédságukban élő zsidókat, akikről tudták, hogy éppen olyan egyszerű, köznapi emberek, mint ők maguk; de amikor a had megindult, gondolkodás nélkül vetették rá magukat más városok zsidóira. Ilyenkor a város keresztény lakóit is elkapta a hév és a zsákmányszerzési ösztön, és néha csatlakoztak a keresztesekhez. A helyi vezetőket váratlanul érte ez a hirtelen dühkitörés, és az események irányítása kisiklott a kezükből.

Slómó ben Simson rabbi, a 12. századi zsidó krónikás tollából maradt ránk a mészárlásokról szóló beszámoló.[81] Ezek a franciaországi Rouenban kezdődtek, és 1096 tavaszán átterjedtek a Rajna-vidék városaira. Mialatt összesereglettek a keresztes hadak, amelyek sokszor inkább hasonlítottak gyülevész hordákra, minden útjukba eső zsidó közösség veszélybe került. A speyeri püspök gyorsan elfojtotta a zavargásokat azzal, hogy erőt mutatott, és felakasztatta a főkolomposokat: „Mert ő jóravaló ember volt a keresztények között, és a Mindenütt Jelenvaló rajta keresztül vívta ki szabadulásunkat."[82] A kölni érsek ugyanígy járt el. A mainzi érseknek azonban menekülnie kellett, nehogy őt is utolérje a zsidók sorsa. A mainzi zsidók harcolni próbáltak, de legyűrték ellenállásukat. A férfiakat legyilkolták vagy erőszakkal áttérítették. Gyerekeket öltek meg, hogy ne kelljen keresztényként felnőniük, és az érseki várban megbúvó nők tömeges öngyilkosságot követtek el – az áldozatok száma meghaladta az ezret. A Rajna-vidék ősi, gazdag és népes zsidó közösségei elpusztultak; a zsidók legtöbbjét megölték vagy a keresztelőmedencéhez hurcolták. Mások, akik értetlen kétségbeeséssel fogadták polgártársaik hirtelen, megmagyarázhatatlan gyűlöletét, szétszóródtak. Megtanulták, hogy a kiváltságlevelek nem érnek többet, mint – ahogy megfogalmazták – „az üvegek lefedésére használt pergamen".

Kiderült, hogy az első keresztes zavargások kirobbantásában nagy szerepet játszó antiszemita ideológia és folklór csupán talapzat, amelyen ellenséges mítoszokból és híresztelésekből álló hatalmas felépítmény nyugszik. 1144-ben baljós eseményre került sor a kelet-angliai Norwichban; ez a vidék akkor az ország leggazdagabb és legsűrűbben lakott területe volt. Az angolszász Angliában alig éltek zsidók; ők is, mint sok más flamand bevándorló, Hódító Vilmos hadjárata nyomában jelentek meg. Fele részük Londonban telepedett le, de hamarosan zsidó közösségek létesültek Yorkban, Winchesterben, Lincolnban, Canterburyben, Northamptonban és Oxfordban is. A zsidók

zsidó negyedek helyett általában két utcában laktak: az egyikben a jómódúak, a másikban a szegények. Így Oxfordban, a St. Aldates közelében, volt egy Great Jewry Street (Nagy Zsidó utca) és egy Little Jewry Lane (Kis Zsidó köz).[83] A zsidók jó minőségű házakat építettek maguknak, gyakran kőből, a nagyobb biztonság érdekében. Lincolnban, Anglia legkorábbi ilyen emlékei között, fennmaradt két 12. századi zsidó ház (az egyik talán zsinagógaként szolgált).[84] Norwichban, ahová Rajna-vidéki zsidók települtek be, nem élt népes zsidó közösség; legföljebb kétszázan ha lehettek, Anglia ötezernél nem több zsidó összlakosságából; tevékenységüket azonban nagy alapossággal tárták fel V D. Lipman ilyen irányú kutatásai.[85] Norwichban a zsidók (a biztonság kedvéért) a piactér és a vár közelében laktak, de keresztényekkel összevegyülve. Fő tevékenységük a pénzkölcsönzés volt, birtokok és járadékok biztosítéka ellenében, de foglalkoztak zálogkölcsönzéssel is. Az angliai zsidók között továbbá orvosok is akadtak.[86] A tizenhét, részben zsidó betelepültek által lakott angol város közül néhányban egy-egy kiemelkedően gazdag család is élt; Norwichban ezt a szerepet az öt nemzedéken át nyomon követhető Jurnet család töltötte be. A családnak üzlettársai voltak Londonban, sokat utaztak, országos méretekben működtek, és igen nagy őszszegek fordultak meg a kezükön. Nagy King Street-i kőházuk elütött a többi zsidóétól. A család támogatta a Talmud kutatóit, és néhány tagja maga is tudós volt.[87]

1144-ben a kis közösség borzalmas váddal szembesült. Március 20-án, röviddel húsvét és pészách előtt, eltűnt egy William nevű fiú, egy jómódú gazda fia, aki egy tímárnál tanonckodott. Utoljára akkor látták, amikor belépett egy zsidó házába. Két nappal később, a nagyhét szerdáján a várostól keletre, a thorpe-i erdőben megtalálták a holttestét „zekében és cipőben, leborotvált és megszámlálhatatlan szúrt sebbel átlyuggatott fejjel". A részleteket elsősorban egy *Norwichi Szent Vilmos élete és csodatettei* című hagiográfiából ismerjük, amelyet Monmouthi Thomas, a norwichi rendház egyik szerzetese állított össze nem sokkal az eset után.[88] Thomas szerint Elvira, a fiú édesanyja és egy Godwin nevű helyi pap gyilkossággal vádolta a norwichi zsidókat, azt állítva, hogy a bűntett Krisztus passióját kívánta feleleveníteni. Később az egyik zsidóháznál dolgozó keresztény szolgálók azt vallották, hogy a fiút a zsinagógabeli istentisztelet után fogták el, megkötözték, a száját betömték, fejét tövissel szurkálták össze, majd mintegy a keresztre feszítéshez szöggel ütötték át a bal kezét és bal lábát, oldalán nagy sebet ejtettek, és forró vizet zúdítottak egész testére; a szolgá-

lók mindezt állítólag az ajtó egy résén át lesték meg. Az egyházi bíróság néhány zsidót vádolt meg a szentségtöréssel, a helyi seriff azonban kijelentette, hogy ezek az emberek a király tulajdonát képezik, ezért nem engedte, hogy a bíróság elé álljanak, és biztonságuk kedvéért gyorsan a norwichi várba csempészte őket.

Ekkor került sor az első csodatételekre, amelyeket a fiú holttestével hoztak összefüggésbe. Kezdetben a helyi egyházi hatóságok, akárcsak a világiak, ellenségesen álltak szemben az egész mesével. Két évvel később azonban egy olyan szerzetest jelöltek Norwich püspökéül, aki nagy híve volt a William-kultusznak, és sokatmondó tény, hogy éppen a rendházban zajló hivatalos beiktatása szolgált alkalmul egy zsidóellenes demonstrációhoz. Ugyanebben az évben egy Eleazir nevű zsidó pénzkölcsönzőt meggyilkoltak egyik adósának, bizonyos Sir Simon de Novernek a szolgái. A legenda lassan terebélyesedett. Az a körülmény, hogy a zsidók éppen húsvétkor gyilkoltak meg rituálisan egy Krisztust helyettesítő személyt, nagyon is illeszkedett a hivatalos nézethez, miszerint a zsidók tisztában vannak az igazsággal, és mégis elutasítják. Kisvártatva egyesek rámutattak, hogy március 22-e, a gyilkosság felfedezésének napja egyszersmind a zsidó pészách második napja is volt. Erre az alkalomra a zsidók, amint az köztudott volt, különleges, kovásztalan kenyeret sütnek. Az egyik antiszemita mese szerint minden zsidó vérszegénységben szenved, amióta csak odakiáltották Pilátusnak: „Az ő vére mirajtunk és a mi magzatainkon!”; és bölcseik azt mondták nekik, hogy csak „Krisztus vére” – azaz a keresztség felvétele – gyógyíthatja meg őket; ők azonban szó szerint értelmezték a tanácsot, és azért ölnek meg minden évben egy Krisztust helyettesítő személyt, hogy szert tegyenek a gyógyhatású pészáchi kenyérhez szükséges vérre. Bizonyos Cambridge-i Theobald, egy keresztény hitre áttért zsidó összekapcsolta ezt a mesét William meggyilkolásával, és azt állította: egy Spanyolországban tartott zsidó találkozón minden évben sorshúzással választják ki a várost, ahol a rituális gyilkosságnak végbe kell mennie, és 1144-ben a sors szeszélyéből Norwichra esett a választás.[89] Ekként az egyetlen bűntény folyományaként két jól megkülönböztethető, de összefüggő vád nehezedett a zsidókra: a rituális gyilkosság vádja, valamint a vérrel kapcsolatos rágalom.[90]

Az epizód azért volt különösen romboló hatással a zsidók biztonságára, mert William éppen állítólagos rituális halála révén magára öltött valamennyit Krisztus szentségéből és csodatevő képességeiből. A csodák áradata megindult, és minden egyes csoda a zsidók ártó szellemének újabb bizonyítéka volt. Ekkoriban Róma még nem irányí-

totta központilag a szentté avatást, amelyet ezúttal a nép hangos követelése vívott ki a Szent Vilmossá lett William részére. És mivel egy ilyen, lelkesítő fajtájú szent jólétet szerzett a test birtokában lévő egyháznak, hiszen vonzotta a zarándokokat, az ajándékozókat és az adományozókat, mindenütt, ahol csak egy gyermek gyanús körülmények között végezte életét, és ahol a közelben zsidó település volt, felütötte fejét a rituális gyilkosság vádja – így történt ez 1168-ban Gloucesterben, 1181-ben Bury St Edmundsban és 1183-ban Bristolban. Valahányszor újabb keresztes hadjáratot hirdettek, az antiszemita érzelmek mindig forrpontig hevültek. Az 1189-90-ben megindított harmadik keresztes hadjárat, amelyet Oroszlánszívű Richárd vezetett, és amelyben nagyrészt emiatt az angol részvétel is tömeges volt, felkorbácsolta a rituális gyilkossági vádak miatt már amúgy is izzó tömeghangulatot. Amikor Richárd 1189-es koronázására jómódú zsidókból álló küldöttség jelent meg, a csőcselék először a küldöttséget támadta meg, majd a londoni zsidóság ellen indult. A következő év húsvétjának közeledtekor pogromok lángoltak fel; közülük a legsúlyosabbnak York volt a helyszíne, ahol az egész módos zsidó közösséget lemészárolták, annak ellenére, hogy a várban kerestek menedéket. Szinte természetes, hogy a norwichi közösséget is ilyen támadás érte. Egy krónikás följegyezte: „Sokan, akik sietve készültek Jeruzsálembe, elhatározták, hogy először a zsidók ellen kelnek fel. (…) Ekként február 6-án lemészároltak minden zsidót, akire a maga norwichi házában találtak rá; néhányan ugyanis már bemenekültek a várba."[91]

Mindez újabb mérföldkő volt a latin zsidóság pusztulásának útján. A 12. században, amikor megjelent a szervezett eretnekség, az egyre parancsolóbb fellépésű, győzelemre törő pápaság ferde szemmel nézett a vallási tevékenység minden, nem ortodox formájára, nem utolsósorban a judaizmusra. A legnagyobb középkori centralizáló, III. Ince (aki 1198-tól 1216-ig volt pápa), az 1216-os negyedik lateráni zsinaton egész sor zsidóellenes határozatot léptetett életbe, és hozzájárult két prédikáló rend, a dominikánusok és a ferencesek rendjének megalapításához; mindkettőnek specifikus küldetése volt, hogy a városokban megszilárdítsa az ortodox hitet. A dominikánusok továbbá megbízást kapták az eretnekség kiirtására; ennek során nyomozást indíthattak minden kétes vallási praktika ügyében, kihallgathatták és bíróság elé állíthatták a gyanúsítottakat, és azokat, akiket bűnösnek találtak, bűnhődésre kiszolgáltathattak a világi hatóságoknak.

A krisztológia további megnyilvánulásaként III. Ince megalapozott egy újfajta eukharisztiakultuszt, amely a maga részéről további

réteggel gazdagította az antiszemitizmust. 1243-ban Berlin közelében azzal vádolták a zsidókat, hogy ellopták a templomból a szent ostyát, és azt saját alávaló céljaikra használták; ez a tevékenység is beleillett abba a keresztény meggyőződésbe, mely szerint a zsidók ismerik az igazságot, de harcolnak ellene – valóban elhiszik, hogy az ostya Krisztus teste, és azért lopták el és kínozták meg, hogy újra átélje Krisztus szenvedéseit, mint ahogy keresztény fiúkat is azért lopnak el, hogy ördögi rítusok keretei között meggyilkolják őket. Ahogy ez minden összeesküvési elmélet velejárója: mihelyt egyszer a képzelőerő meglódul, a folyamat már mámorító logikával halad előre. 1243-tól kezdve az egész latin Európából ostyalopási eseteket jelentettek, amelyekre, a törvényszék elé került ügyek tanúsága szerint, azért derült fény, mert a haláltusáját vívó ostya csodákat művelt: a levegőbe emelkedett, földrengést idézett elő, vagy pillangóvá változott, amely meggyógyította a nyomorékokat, angyalokat és galambokat bocsátott szárnyra, vagy pedig – ami a leggyakoribb volt sikoltozott fájdalmában vagy sírt, mint a kisgyermek.[92]

Soha semmilyen hihető bizonyíték nem került elő e rágalmak igazolására. Az is meglehet, hogy bizonyos vádak őszinte félreértésből fakadtak. 1230-ban például egy csoport norwichi zsidót azzal vádolták, hogy erőszakkal körülmetéltek egy ötéves fiúcskát. Amikor az eset 1234-ben végre bíróság elé került, a zsidókat börtönbe vetették és megbírságolták, és az ügy következtében egy évvel később a polgárok erőszakos támadást indítottak a norwichi zsidók ellen. 1240-ben több zsidót felakasztottak az üggyel összefüggésben. A legvalószínűbb magyarázat az, hogy ugyanannak a zsidó családnak a tagjai egy áttért társuk fiát követelték maguknak.[93] A legtöbb, zsidók elleni vád azonban merő kitalálásra épült, és valahányszor hiteles egyházi nyomozás indult, a nyomozati eredmények mindig a zsidók felmentéséhez vezettek.[94]

A rágalmakat természetesen a széles társadalmi köröket érintő pénzkölcsönzéssel összefüggésben kell szemlélnünk. A dél-franciaországi Perpignan város 13. századi dokumentumaiból kiderül, hogy a kölcsönkérők hatvanöt százaléka falusi volt, habár ők csak a kölcsönök végösszegének negyvenhárom százalékára tartottak igényt; a harminc városi polgár a végösszeg negyvenegy százalékával volt adós, a két lovag, illetve nemes kilenc százalékkal, az egyetlen papi személy pedig öt százalékkal tartozott.[95] Angliában nagyjából hasonlóak voltak az arányok. A nagyobb vallási intézmények és a főnemesek éltek ugyan a zsidók szolgálatával, de csak viszonylag szűk kör-

ben. A legnagyobb adósok mindkét országban a megszorult falusi nemességből kerültek ki – éppen abból az osztályból, amely a legnagyobb valószínűséggel állhatott az antiszemita aktivizmus új meg új hullámainak élére. Az olyan földbirtokos, akinek neve is volt, tekintélye is, csak éppen a pénznek volt híján, és már a birtokai forogtak kockán, kiváltképpen alkalmas volt a tömeg szenvedélyeinek felkorbácsolására. A történelem arra oktat bennünket, hogy falusias jellegű társadalmakban a pénzkölcsönzés mindig bajjal jár. Egy, a 13. századi Angliából való zsidó eljegyzési szerződés arról tanúskodik, hogy a kamatra kölcsönzött pénz évente nem kevesebb, mint száztizenkét és fél százalékot fialt,[96] ez középkori mércével mérve nem is számított soknak. Sajnálatos módon, ahogy erre Lipman is rámutat, a kölcsönadók egymás között nagyon sokrétű tranzakciókat bonyolítottak le; gyakran tömörültek szindikátusokba, amelyek komplex kölcsönzési rendszert tartottak fenn, és mindezt tovább árnyalták a judaikus rendelkezések és a megkerülésükre szolgáló eljárások csakúgy, mint a keresztény rendelkezések és a kijátszásukat célzó erőfeszítések. Mindennek eredményeként tovább emelkedett a kölcsönkérőre kirótt kamatláb, és ami még lényegesebb: olyan átláthatatlan jogi helyzet keletkezett, hogy ha bármilyen okból vita támadt, csaknem törvényszerű volt, hogy a rablás vádja is elhangozzék. Ezekkel az ügyekkel egyaránt foglalkoztak a zsidóságon belüli és a keresztény törvényszékek, amint ez a feljegyzésekből is kitűnik. „Judas, bristoli zsidó két uncia arannyal tartozik egy, a zsidóság tanácskozásán folytatott nyomozással összefüggésben, amikor is arról volt szó, hogy vajon zsidó elfogadhat-e zsidótól uzsorakamatot"; vagy itt van a yorki Abraham ben Joshua, aki azt mondta „a zsidók bíróságának", hogy „a zsidó elfogadhat keresztény kézből uzsorakamatot, és ha ez ellenfele szemében jogtalannak látszik, úgy keresse fel ez a személy saját törvényének képviselőit, és azok gyülekezetében emeljen vádat, mert nem helyénvaló, hogy az ő törvényét érintő ilyesfajta ügyeket másutt helyesbítsék".[97] Egy nagyvárosi kereskedő eligazodhatott az ilyen fordulatok között, de egy falusi lovag semmiképpen.

A királyok elméletileg és sokszor a gyakorlatban is hatalmas hasznot húzhattak valamely népes és szorgos zsidó közösségből. A 12. századi Angliában a Plantagenet királyok is jól jártak a gazdag zsidó pénzkölcsönzőkkel. Volt egy külön zsidó kincstár, amely minden zsidók által is lakott városban tartott fenn fiókokat. Minden ilyen helyi kincstárt két zsidó és két keresztény kezelt, akik számlakönyvet vezettek az adósságokról. A kamara székhelyén egy zsidó és több keresz-

tény bíró működött, és egy rabbit is foglalkoztattak tanácsadóként.[98] A király ugyanis minden zsidó üzleti ügyet lefölözött magának, tehát tudnia kellett, ki melyik zsidónak tartozik és mennyivel. Amikor 1186-ban elhunyt Lincolni Áron, a középkori Anglia legsikeresebb zsidó pénzembere, különleges pénztárt hoztak létre, hogy intézkedjen hagyatéka felől. A sors iróniájából, amely egyébként a zsidók egész történelmén végighúzódik, Áron pénzelte az ultrarigorista cisztercita rend nagyszabású terjeszkedési programját: akkori értékén nézve kolosszális, 6.400 márkára rúgó összeget adott nekik kölcsön jelzálog fejében. Az Áronnak járó tartozásokat a király örökölte, bár egy részüket eladták Eliasnak, Áron fiának.[99]

Ha ilyen szerencsés alkalmak gyakrabban adódnak, az angol királyok bizonyára fenntartották volna a zsidó közösségeket. Áron; anyagi tündöklése azonban megelőzte az 1190-es évek nagy antiszemita kitöréseit, amelyek során York és más városok egész zsidó közössége elpusztult.[100] Ettől kezdve a zsidók, ha gyarapítani akarták vagyonukat, folyamatosan növekvő nehézségekbe ütköztek. Szorongatott helyzetüket tovább rontották a lateráni zsinat 1215-ben hozott zsidóellenes törvényei. Angliában Stephen Langton canterburyi érsek, a zsidóellenes cikkelyt is tartalmazó Magna Charta egyik értelmi szerzője, bojkottot próbált szervezni a zsidó üzleti vállalkozások ellen. Az angliai zsidóság gazdasági helyzete az egész 13. század folyamán érzékelhetően romlott. Yorki Áron, aki elmondta a krónikaíró Matthew Parisnek, hogy több mint 30.000 márkát folyósított a király részére, 1268-ban nagy szegénységben halt meg.[101]

I. Edward, az állandó pénzzavarral küszködő korábbi keresztes vezér, a kelták pörölye alatt folytatódott a hanyatlás. A zsidóknak mint a nagyok hitelezőinek korábbi szerepét bizonyos mértékig átvették az első igazi keresztény bankárok: a jeruzsálemi templomos lovagok és európai rendi székhelyeik. A zsidók egyre lejjebb szorultak a piaci skálán: legföljebb kis összegű kölcsönöket nyújtották, pénzváltással és zálogkölcsönzéssel foglalkoztak. Edward király számára már nem hajtott elég hasznot a zsidók vagyonának rendszeres megcsapolása; elfogta hát a kísértés, hogy lesújtson a vadra, és gyorsan kisajátítsa a zsidók minden tulajdonát. 1275-ben olyan zsidóellenes rendeletet hozott, amely törvénytelenné nyilvánította az uzsorát; ezt a büntetőjogi kategóriát később összekapcsolták a káromlás még súlyosabb bűntényével. 1278-ban csoportostul tartóztatták le a zsidókat az egész országban; sokukat a londoni Towerba hurcolták. Egy krónikás szerint közülük háromszázat akasztottak fel. Javaik a koronára szálltak, és az

így behajtott összeg az akció folytatására sarkallta a királyt. A következő szakaszban a zsidókat a szokásos pénzrontással vádolták; Norwichban ezen a címen tizenkettőjüket akasztották fel. Végül, az 1280-as évek végén Edward úgy találta, hogy nagy összegű készpénzre van szüksége unokafivére, Salernói Károly kiváltásához; elkobozta hát gascogne-i zsidó alattvalóinak minden tulajdonát, majd 1289-ben ki is űzte őket a területről. A rá következő évben pedig, az uzsora elleni törvény tömeges megszegésére hivatkozva, kiutasította őket Angliából is, miután előzőleg minden vagyonukra rátette a kezét. A leggazdagabb norwichi zsidóból háromszáz fontot préselt ki. Tizenegy város zsidó lakossága összesen kilencezer-egyszáz fonttal gyarapította a királyi kincstárat, amiből körülbelül hatezer fontot tizennyolc családból lehetett kicsikarni. A zsákmány csalódást okozott, ám erre az időre a zsidó közösség korábbi legmagasabb létszámának felére zsugorodott – mindössze kétezer-ötszáz főt lehetett elűzni az országból.[102]

Ekkorra a középkori keresztény kormányzatok úgy érezték, szembe kell nézniük a „zsidókérdéssel", s a „végső megoldást" a kiűzetésben látták. A módszert egyébként már korábban is kipróbálták: 1012-ben a Rajna-vidék egy részén, 1182-ben Franciaországban, 1276-ban Felső-Bajorországban. Angliában, ahol ott volt elválasztó határnak a Csatorna, a módszer többé-kevésbé be is vált, de a kontinentális Európában, ahol nagy területeken ezrével szóródtak szét a különböző urasági felségterületek, nehéz volt keresztülvinni. A kormányokra mindazonáltal állandó ideológiai nyomás nehezedett, amely sürgette a zsidóellenes intézkedéseket. III. Ince a lateráni határozatokban arra hivatkozott, hogy a zsidók, a pénz hatalmának gátlástalan alkalmazásával, felforgatták a természet rendjét – a szabad keresztények szolgái lettek a zsidó rabszolgáknak –, és a kormányzatnak az volt a dolga, hogy az ilyen lehetőségek megvonásával helyreállítsa ezt a megzavart rendet.[103] Így hát a kormányok elkövettek minden tőlük telhetőt. A 12. századtól a zsidók már nem voltak olyan hasznosak a fejedelmek számára; a keresztények elsajátították kereskedelmi és pénzforgalmi szakértelmüket. Ebben a korban különösen sok új várost alapítottak, de a zsidókra mint betelepülőkre már nem volt szükség; a keresztények ezt maguk is megoldották. Ekként a hatóságok kevesebb jóindulattal néztek a zsidókra, akiknek jelenléte, a vér miatt elkövetett és rituális gyilkosságok rágalmai miatt, sűrű zavargásoknak lett a forrása. Emellett őszintén tartottak a hatóságok attól is, hogy a zsidók hozzájárulnak bizonyos nyugtalanító eszmei áramlatok elterjedéséhez. A középkor későbbi szakaszában az eretnekség gyakran kötődött

a radikalizmushoz. Az eretnekek olykor kapcsolatban álltak tanult zsidókkal, akik megvitattak velük bizonyos szent szövegeket, és könyveket is kölcsönöztek nekik. A zsidóknak mindig voltak könyveik, s a könyvek között gyakran akadtak olyanok, amelyeket a hatóságok felforgatónak minősítettek; s ha az egyház lefoglalta ezeket, a zsidók váltságdíjat fizettek értük, mintha rabszolgákat váltanának ki. Amikor 1190-ben a yorki közösséget lemészárolták, a zsidóknak sikerült eljuttatni könyveiket Kölnbe, ahol a helybeli zsidók vásárolták meg őket.[104]

A zsidók elméletben ki voltak tiltva az egyetemekről; erről mind a saját törvényeik, mind a keresztény törvények egyaránt gondoskodtak. Ám ők ennek ellenére előszeretettel telepedtek le egyetemi városokban. A diákok, mint mindig, most is az antiszemitizmus élvonalában álltak. Torinóban joguk volt rá, hogy az első hó lehulltakor hógolyókkal dobálják meg a zsidókat, ha nem fizetnek huszonöt dukát váltságdíjat; Mantovában a „bírság" édességből és írópapírból állt; Padovában egy zsíros kappant kellett adományozniuk. Pisában, Szent Katalin ünnepén a diákok mérlegre állították a legkövérebb zsidót, akit csak találtak, majd súlyának édességekben való megfelelőjét hajtották be a zsidó közösségen. Bolognában a zsidóknak lakomát kellett adniuk a diákság részére. Ahol orvosi fakultás működött, a zsidóknak kellett gondoskodniuk a holttestekről vagy előteremteniük a holttestekre való pénzt; ez a gyakorlat időnként a zsidó temetők megszentségtelenítéséhez vezetett.[105] Mindez arra utal, hogy a zsidók elfogadott, bár népszerűtlen tagjai voltak az egyetemi közösségeknek. Gyakran szerepeltek az egyetemi oktatók között is. Így például 1300-ban Jacob ben Machir lett a montpellier-i orvosegyetem dékánja. A 15. század elején Elias Sabot mester oktatott orvostudományt Párizsban (és meghívták Angliába is, hogy kezelje a betegeskedő IV Henriket). Az áttért zsidók az egész keresztény világ egyetemein kiemelkedő szerepet játszottak. Olykor, mint majd látni fogjuk, az áttértek korábbi hitsorsosaik ostorává váltak, többnyire azonban, kivált ha kényszerítették őket, inkább kritikus és kutató szellemű, nyugtalanságot keltő elemet képviseltek az értelmiségen belül. Az egyház korántsem állt távol az igazságtól, amikor az albigensek vagy a 15. századi Csehországban működő huszíták mozgalmában zsidó befolyást ért tetten. A zsidók cselekvő részesei voltak a reneszánsznak és a reformációnak is, tehát annak a két mozgalomnak, amely végül megtörte az egyház monopóliumát; ők játszották az erjedést elősegítő kovász szerepét. A populista vádak, amelyeket a középkorban a zsidók ellen szegeztek,

kivétel nélkül a képzelet szüleményei voltak; ám abban az állításban, miszerint intellektuális szempontból felforgató szerepet játszottak, volt bizonyos igazság. Találóan állapította meg Jakob Wassermann, a német zsidó regényíró, *Mein Weg als Deutscher und Jude* című híres önéletrajzában:

> Sajnálatos tény, de nem vitatható, hogy az üldözőknek, előléptetett ügynököknek és önkénteseknek egyaránt, volt miből kiindulniuk. Minden bálványromboló közjátékban, minden megrázkódtatásban, minden társadalmi kihívásban zsidók álltak és állnak az élvonalban. Valahányszor feltámad a nagytakarítás határozott követelése, valahányszor a kormány átalakulásának eszméjét lázas buzgalommal cselekvésbe ültetik át, zsidók voltak és maradtak a vezetők.[106]

A középkori latin állam nem tette lehetővé számukra a vezetői szerep fényűzését, de a mentori szerepet mindenestül nem tagadhatta meg tőlük.

Ez az oka, hogy a középkor második felében az egyház emberei eszközöket találtak fel az úgynevezett zsidó felforgatás ellen. Az akció élén a szerzetesek álltak. A 13. században a dominikánusok és a ferencesek ragadták magukhoz az egyetemek irányítását, és fontos Püspökségeket is megkaparintottak, míg végül a latin országokban élő zsidóság életének minden vonatkozását ők ellenőrizték. Felfogásuk szerint tarthatatlanná vált Szent Ágoston viszonylagos toleranciája, amelynek értelmében a zsidók mint „tanúk" megmaradhattak, és vallásukat is gyakorolhatták; ők a zsidók valamennyi jogát el akarták törölni.[107] 1236-ban rávették IX. Gergely pápát, hogy ítélje el a Talmudot, és ez az intézkedés, ha szándékában nem is, de hatásában határozott eltérést jelentett az ágostoni toleranciától.[108] A barátok kezdetben nem voltak antiszemiták. Szent Ferencben nem volt semmi ellenérzés a zsidókkal szemben, Szent Domokos pedig, szentté avatási perének egyik tanúvallomása szerint, „szeretetteljes volt mindenkivel, gazdaggal és szegénnyel, zsidóval és keresztánnyel szemben".[109] Kezdetben szigorúan teológiai jellegű kérdésekkel foglalkoztak, sőt megpróbálták leszerelni a rituális gyilkosságok vádjait.

Ám a nagyvárosi környezet, amelyre figyelmüket összpontosították, megkeményítette a barátokat. Agresszív térítőmunkát végeztek a hitükhagyott keresztények, a heterodoxiák képviselői és nem utolsósorban a zsidók között. „Missziókat" rendeztek a városokban, amelyekben szenvedélyesen hirdették az ortodoxiát és a vakbuzgó vallási szellemet, és felszították a rigorista lelkesedést. Előszeretettel nyitot-

ták meg rendházaikat a zsidó negyedben vagy annak közvetlen szomszédságában, hogy onnan zaklassák a zsidóságot. A zsidók hamarosan jobban féltek tőlük, mint bármilyen más keresztény csoporttól. Érzésük szerint bennük öltött testet az a csapás, amellyel Mózes a Deuteronomiumban (32:22) fenyegetőzik: „Én pedig azzal ingerlem őket, ami nem népem: bolond nemzettel bosszantom őket."[110] Politikájuk fokozatosan két lehetőségre korlátozódott: vagy megtérítik a zsidókat, vagy kiseprűzik őket. Angliában a ferencesek álltak ama királyi határozat mögött, amely megfosztotta a zsidókat a jogtól, hogy a városokban szabad területeket vásároljanak, és az is lehetséges, hogy részben ők harcolták ki a zsidók elűzését,[111] majd hamarosan nyílt antiszemitizmusra váltottak át. 1247-ben Valréasban két ferences közreműködésével vérvádról kezdtek suttogni, ami végül véres pogromhoz vezetett. 1288-ban Troyes-ban járt szájról szájra a vérvád, majd ezt követően dominikánusok és ferencesek összefogtak, hogy a helyi zsidók lemészárlására buzdítsanak.

Ártó erőt képviseltek a ferencesek Itáliában is, ahol a zsidók iránti magatartás még a kései középkorban is meglehetősen toleráns volt. A városi hatóságok engedélyeztek, hogy a zsidók a megfelelő szabályozás szerint bankokat nyissanak, egyösszegű fizetség vagy évi adó fejében. A zsidók fennmaradásukat annak köszönhették, hogy a keresztényeknél alacsonyabb, tizenöt-húsz százalékos kamatot szedtek. A nagyvárosi és kereskedelmi problémákra szakosodott ferencesek érdeklődésének homlokterében a pénzkölcsönzés állt; szigorúan figyelték a zsidók tevékenységét, és a szabályok legcsekélyebb megszegésére is irgalmatlanul lecsaptak. Szeretetet prédikáltak, de ezt a zsidókra mint népre nem alkalmazták. „Az elvont és általános szeretet nevében őket is szerethetjük – jegyezte fel Sienai Bernát barát –, de tényleges szeretetet nem táplálhatunk irántuk."[112] A ferencesek bojkottokat szerveztek, és „jámborsági alapokat" hoztak létre, hogy a zsidók alá kínáljanak, és kiüldözzék őket a szakmából; ilyenkor aztán visszhangosan követelték elűzetésüket is. Egyes ferences rendi antiszemiták, mint például Kapisztrán János, az Alpok mindkét oldalán, hatalmas területen érvényesítették befolyásukat; Kapisztrán hívők tömegeit vonzó szabadtéri prédikációi gyakran vezettek pogromokhoz. Tanítványa, Bernardino de Fletre, egy harmadik generációs ferences agitátor, 1475-ben Trentóba ment misszióra, amelynek eredményeként hamarosan elhangzott a vád, hogy a zsidók megöltek egy kétéves kisfiút. A vádat követő felzúdulás során az egész zsidó közös-

séget bebörtönözték, sokakat megkínoztak és kivégeztek, a többieket pedig elűzték.

Az antiszemitizmus felépítményéhez újabb réteg járult, amikor egész Európában feltámadt a Földközi-tengertől észak felé terjeszkedő fekete halál. A kór okai ismeretlenek voltak, és példa nélkül álló pusztítóereje – a lakosságnak negyedét-felét irtotta ki – tápot adott a hitnek, miszerint *pestis manufactá*-ról, azaz emberi gonoszság terjesztette betegségről van szó. A nyomozás gyújtópontjában a zsidók álltak, különösen azután, hogy egyes rémült zsidókból kínzással beismerő vallomást csikartak ki. 1348 szeptemberében a Genfi-tónál lévő chilloni várban a zsidók beismerték, hogy a pestist bizonyos Savoiai János terjeszti, akit a rabbik a következő utasítással láttak el: „Fogd ezt a félarasznyi kis csomagot: a benne lévő hímzett bőrtasakban méregkészítményt találsz. Ezt szórd szét a Velence környéki kutakban, ciszternákban és forrásokban és mindenütt másutt is, ahol csak megfordulsz."[113] Ez a fikció gyorsan terjedt, különösen azután, hogy a kínvallatás hatására egyre több zsidó ismételte el a vádat. Freiburgban például egyikük bevallotta az indítékot is: azért tették, amit tettek, „mert ti, keresztények annyi zsidót pusztítottatok el (…) és azért is, mert mi is urak akarunk lenni, mert ti már épp elég ideig uralkodtatok rajtunk". A zsidókat mindenfelé kútmérgezéssel vádolták. 1348. szeptember 26-án VI. Kelemen pápa Avignonban bullát bocsátott ki, amelyben cáfolta az állítást, és az ördög számlájára írta: azzal érvelt, hogy a zsidók éppoly súlyosan szenvednek a kórtól, mint a közösség bármely más eleme. IV Károly császár, IV Péter aragóniai király és más uralkodók hasonló álláspontot tettek közzé. Mindazonáltal ez az 1096 óta bekövetkezett legnagyobb antiszemita hullám több mint háromszáz zsidó közösséget sodort el, főleg Németországban, Ausztriában, Franciaországban és Spanyolországban; zsidó források szerint hatezren vesztek oda Mainzban és kétezren Strassburg-ban.[114] IV Károly jobbnak látta, ha hivatalosan megbocsát azoknak a városoknak, amelyek végeztek zsidó lakosaikkal: „Bűnbocsánat [adatik] a zsidók megölésével és elpusztításával járó minden kihágásért, amelyet a vezetői tisztségben lévő polgárok határozott tudomása nélkül vagy őket fel nem világosítva, vagy bármely más módon követtek el." Ez a bűnbocsánat 1350-ből való, amikorra már köztudott volt, hogy a zsidók semmiért sem felelősök. Sajnálatos módon azonban mihelyt egy ilyen antiszemita vád elterjedt, rajta is tapadt a zsidóságon, s ha egyszer valamelyik városrész megtanulta, hogyan kell a zsidókra erőszakkal lecsapni, minden amellett szólt, hogy a támadás nem marad elszigetelt

eset. A fekete halál mindenütt, de különösen a német nyelvű országokban, precedenseket teremtett.

A korai középkorban, de még a 14. század elején is a latin országok közül Spanyolország volt a zsidók számára a legbiztonságosabb. Hosszú időn át ez volt az a hely, ahol zsidók és keresztények inkább vitára gyűltek egybe, semmint hogy egymás torkának ugrottak volna. Nem mintha keresztény és zsidó szakértők tudós vitája spanyol találmány lett volna; hála Hyam Maccoby munkásságának, mára már többet tudunk ezeknek a vitáknak a bonyolult történetéről.[115] A nyilvános viták sorozata Párizsban kezdődött 1240-ben, a Talmud IX. Gergely pápa általi betiltásának közvetlen folyományaként. Európa fejedelmeihez intézett levelében a pápa arra kérte a címzetteket, hogy nagyböjt első szombatján, „mialatt a zsidók a zsinagógában gyülekeznek", foglalják le az összes elítélt könyvet, és bízzák a zsákmányt „szeretett fiaink, a dominikánus és ferences rendi szerzetesek őrizetére".[116] Gergely hadjáratát az uralkodók közül egyedül IX. Lajos francia király, az antiszemita keresztes vezér tette magáévá. Az 1240-es konfrontáció tehát nem annyira vita volt – Lajos egyszer azt mondta, hogy egy zsidóval szemben az a legjobb vitamódszer, ha belémártjuk a kardunkat –, mint inkább a Talmud perbe fogása. Az ügyész Nicolas Donin, a vakbuzgó franciskánussá lett egykori zsidó volt, aki Gergely pápának az egész kampányt sugallta. A zsidók szószólója, Jehiel rabbi valójában a védelem tanúja volt, és a „vita" az ő kihallgatásából állt. Mivel Donin jól ismerte a Talmudot, ki tudta faggatni a rabbit a Talmud minden olyan részéből – az egész műnek voltaképpen csak igen csekély hányadából –, amelyek ellen a keresztényeknek kifogásuk volt vagy lehetett: azokból, amelyek Krisztust sértették (például leírták, hogyan fulladt Jézus a pokolban forró ürülékbe) vagy az Atyaistent káromolták (például bemutatták, ahogy sír vagy ahogy egy vitában alul marad), vagy pedig megtiltották a zsidóknak a keresztényekkel való érintkezést. Az utóbbi vádpont kapcsán Jehiel bebizonyíthatta, hogy jóllehet a legtöbb zsidó szíve mélyén valóban barbárnak tekinti a latinokat, a kapcsolatfelvételt igazából a keresztény törvények gátolják meg. „Marhákat adunk el a keresztényeknek – hangoztatta Jehiel –, nem félünk attól, hogy velük egyedül maradjunk, gyermekeink mellé keresztény szoptatós dajkákat fogadunk, és keresztényeknek is oktatjuk a Tórát – hiszen manapság sok a keresztény pap, aki héber könyveket olvas."[117] Mindazonáltal a könyveket 1242-ben annak rendje és módja szerint elégették. A hivatalos politika ezzel szemben elismerte, hogy a Talmud nem a maga egészében eretnek, inkább csak egyes

káromló részeket tartalmaz, tehát cenzúrázni kell, nem pedig megsemmisíteni. Donin érvei csakhamar bekerültek az egyházi antiszemitizmus szokványos fegyverei közé.[118]

Spanyolországban, legalábbis bizonyos ideig, a viták hitelesebbek voltak, és széles területet fogtak át. Többet érnek-e a katedrálisok, mint a Templom? Nősüljenek-e a papok, illetve a rabbik? „Miért több a keresztények között a fehér bőrű és a tetszetős külsejű, míg a legtöbb zsidó fekete és rút?" Az utóbbi kérdésre a zsidók azt felelték, hogy a keresztény nők a havibajuk alatt sem kerülik a nemi érintkezést, és ezért vérük pirossága átszáll gyermekeik arcszínébe, továbbá a keresztények, ha nemileg érintkeznek, „szép képekkel veszik körül magukat, és ezért sarjaik a képekre hasonlítanak".[119] A kimagaslóan legjobb vitát a spanyol fél, azaz inkább I. Jakab aragóniai király rendezte, mégpedig Barcelonában, 1263. július 20. és 31. között, Az ötletet megint csak egy áttért zsidó, Pablo Christiani sugallta (számos zsidó konvertita választotta a Pál nevet), de támogatta Raimondo de Penaforte, az aragóniai dominikánus inkvizíció feje és a rend nagymestere, valamint Pedro de Janua, a spanyol franciskánusok generálisa is. A zsidóknak egyetlen szószólójuk volt, de nála jobbat keresve sem találhattak volna: a szerepet a művelt, ékesszóló, jó házból való és magabiztos Náhmánidész vállalta, mégpedig azért, mert ismerte Jakab királyt, aki hivatalnokai között sok zsidót alkalmazott, jóindulatú volt, és neki magának mindig teljes szólásszabadságot engedélyezett. Jakab nagy természetű ember volt, számos szeretővel és törvénytelen gyermekkel. Első felesége elűzésével magára haragította a pápát, és nem habozott, hogy kitépesse a geronai püspök nyelvét; amikor pedig a pápa több ízben is felszólította, hogy szabaduljon meg zsidó hivatalnokaitól, süketnek tettette magát.

A vita pontos lefolyása nem elég világos, mivel a keresztény és a zsidó beszámolók eltérnek egymástól. A keresztény változat szerint Náhmánidészt többször is önellentmondáson kapták, legyőzték a vitában, és elnémították, úgy, hogy utóbb dolgavégezetlen elmenekült. Náhmánidész saját beszámolója világosabb, és sokkal meggyőzőbben hangzik. A keresztény támadás a Talmud hágádikus és homiletikai részletei alapján, azt akarta bizonyítani, hogy a Messiás valóban megjelent, hogy egyszerre emberi és isteni természetű, és hogy következésképpen a judaizmus elvesztette létjogosultságát. Náhmánidész válaszképpen vitatta a szóban forgó Talmud-részletek értelmezését, tagadta, hogy a zsidóknak kötelességük volna elfogadni a Hágádát, és kiemelte, hogy a Messiás tana a zsidók számára korántsem döntő je-

lentőségű. Ezután ellentámadásba ment át, azt állítva, hogy a Jézusba vetett hit katasztrofálisnak bizonyult. Róma, egykor a világ első számú hatalma, mihelyt elfogadta a kereszténységet, hanyatlásnak indult, „és mára Mohamed híveinek nagyobb területei vannak, mint nekik”. Ezen túlmenően, tette hozzá, „Jézus idejétől mostanáig a világ csupa erőszak és igazságtalanság volt, és a keresztények több vért ontottak minden más népnél”. Az inkarnációról így nyilatkozott: „A tant, amelyben hisztek, egész vallásotok fundamentumát józan értelemmel nem lehet elfogadni, a természet nem nyújt rá alapot, és a próféták soha nem hirdették.” Megmondta a királynak: csak az egész életen át tartó indoktrináció hitetheti el egy racionálisan gondolkodó személlyel, hogy Isten asszonyi méhből született, itt élt a földön, kivégezték, és utána „visszatért eredeti helyére”.[120] A zsidó beszámoló szerint a keresztény papság, jól tudva, hogy a vita kárukra lesz, gondoskodott róla, hogy a vitából ne vonjanak le semmiféle végkövetkeztetést. A következő sábbátkor a király megjelent a zsinagógában, beszédet tartott, meghallgatta Náhmánidész válaszát, majd egy háromszáz *solidó*-t tartalmazó erszénnyel bocsátotta haza.

Fölöttébb valószínű; hogy az egymásnak ellentmondó beszámolók azt tartalmazták, amit a felek mondani szerettek volna, és nem azt, amit valóban mondottak.[121] Egyes zsidó tudósok azt bizonygatták, hogy Náhmánidész változata propagandisztikus és ráadásul képmutató is, mert írásaiban sokkal nagyobb jelentőséget tulajdonított a hágádikus értelmezéseknek, mint amennyit a vita során elismert. E nézet szerint Pablo Christiani nagyon is tudatában volt a racionalisták és antiracionalisták közötti belső zsidó ellentéteknek, s a vita napirendjét a papság ügyesen úgy határozta meg, hogy kiaknázzák ezeket az ellentéteket, Náhmánidészt pedig vagy ellentmondásokba keverjék, vagy korábbi nézeteinek megtagadására kényszerítsék.[122] Maccoby azonban rámutat, hogy a vitázók eleve több malomban őröltek; a judaizmuson belül a Messiásról annyiféle nézet volt forgalomban, hogy a téma kapcsán jóformán lehetetlen volt eretnekségbe esni.[123] A judaizmus a Törvényről és annak betartásáról szólt – a kereszténység pedig a dogmatikus teológiáról. A zsidó zavarba jöhetett a sábbát tiszteletének valamely részletfinomsága kapcsán, amely a keresztény szemében óhatatlanul nevetségesnek tűnt. Másfelől egy keresztényt elevenen megégethettek egy olyan, Istennel kapcsolatos nézetért, amelyet minden zsidó jogosultnak és vitára alkalmasnak tartott volna. Barcelonában kiderült, milyen nehéz keresztényeknek és zsidóknak nyíltan és őszintén vitázni a két vallást megosztó központi kérdésről,

éppen azért, mert ennek a kérdésnek még a megfogalmazásában sem tudtak megegyezni.

A zsidók hosszú tapasztalatból tudták, miről ismerszik meg a közeledő veszély. Náhmánidész csak kedve ellenére vett részt a vitában; baljóslatú volt már az is, hogy egyáltalán sor került rá. Az ilyen vitákon a zsidóság semmit sem nyert – annál többet jelentettek a keresztény papságnak, úgy is, mint propagandagyakorlatok saját vakbuzgó képviselőik számára és mint expedíciók a zsidók addig nem ismert dialektikus gyengeségeinek vagy sebezhető pontjainak felkutatására. A disputát követő évben Raimondo de Penafortét kinevezték egy olyan bizottság élére, amely a Talmudot vette nagyító alá a káromlások feltárása céljából, 1265-ben pedig részt vett abban a perben, amelyet Náhmánidész ellen indítottak, amiért kiadta a vitáról szóló beszámolóját. Náhmánidészt elmarasztalták, s bár a királytól csak enyhe büntetést kapott, elhatározta, hogy végleg elhagyja Spanyolországot, és Palesztinában telepedik le. Ekként a spanyol judaizmus egyik legfőbb oszlopa dőlt ki a helyéről.

Náhmánidész idejében a spanyolországi zsidók még joggal tekinthették magukat szellemi fölényben lévő közösségnek. Szaktudásuk ha már nem is nélkülözhetetlen, még mindig rendkívül hasznos volt a keresztény uralkodók számára. A keresztények azonban egyre gyorsabban hozták be lemaradásukat; a 13. század végére ők is elsajátították az arisztotelianizmust, megírták a maguk *summá*-it, a kereskedelemben és az adminisztrációban pedig minden tekintetben felértek a zsidókkal. A 14. században a zsidók még Spanyolországban is állandó, bár viszonylagos hanyatlásban voltak. Gazdasági pozícióikat felmorzsolták az antiszemita törvények. Létszámukat folyamatosan apasztották az erőszakos térítések. Ráadásul most esett meg első ízben, hogy egy eszes és ambiciózus zsidó szempontjából volt értelme a keresztség elfogadásának, mivel így egy szélesebb, progresszív kultúrához csatlakozhatott. A zsidók megmaradtak a kabbalában, a hágádikus történetekben, a babonában és a költészetben találták meg a maguk menedékét; az irracionalizmus valósággal diadalt ült. Maimonidész és más racionalisták művei ha tűzbe nem kerültek is, de marginalizálódtak. A fekete halál és a zsidókra zúdított számtalan atrocitás utóhatásaként ortodox körökben divatos lett mind e csapásokért a racionalizmust és egyéb, Isten ellen elkövetett bűnöket kárhoztatni.

Így hát a judaizmus, amely a 11. és 12. században a szellemi élet élvonalában foglalt helyet, most magába gubózott. Maimonidész a Messiásba vetett hitet belefoglalta a zsidó hitvallásba, de az apokaliptikus hiteket és a messianizmust mindig „a csőcselék mítoszai"-ként ítélte el. „Ne gondoljátok – írta *Misné Tórá*-jában –, hogy a Messiásnak jelekkel és csodákkal kell hírt adnia magáról. (…) a Tóra a maga minden törvényével és rendelésével az örökkévalóságig érvényes, és semmi hozzá nem adódik, és el sem vétetik belőle." Nem lesz „semmi eltérés a dolgok szokásos menetében, sem változás az elrendelt rendben" – ahol a Biblia ennek ellenkezőjére utal, az „puszta szókép".[124] Ahogy nőtt a zsidó közösségek nyomorúsága, úgy éledt fel az apokaliptikus hitvilág és a messianizmus. Az angyalok és az ördögök megszaporodtak, csakúgy, mint a kételyek és a természetfölötti képzetek. Jákov ben Jákár rabbi a frigyláda előtti teret a szakállával tisztogatta meg; az ausztriai Sálom rabbi az egyik szobában fogyasztotta a húsételeket és a másikban a tejeseket, és ragaszkodott hozzá, hogy a neki vizet hozó keresztények fehér köntöst viseljenek. Széles körben elterjedt a hiedelem, hogy a jámborság előbbre hozza a Messiás eljövetelét, és így szétzúzza az elnyomók hadát. A zsidók a maguk körein belül boszorkányüldözést indítottak a besúgók ellen, akiket minden sábbáton megátkoztak, és ha egyet elfogtak közülük, néha ki is végezték. Bizonyos vonatkozásokban meglepően toleránsak maradtak: ha valamelyik kisebb közösségben egy zsidó úgy érezte, hogy méltánytalanság érte, úgynevezett „engedélyezett botrányt" rendezhetett, vagyis félbeszakíthatta az imákat vagy a Tórából való felolvasást. Ugyanakkor azonban egyre többször folyamodtak kiközösítéshez. A büntetésnek különböző fokozatai voltak: a *nácifá* csak hét napra zárta ki a bűnöst; a *niddui* a közösségtől való elszigetelést jelentette; a *cherem* pedig még drasztikusabb büntetés volt, amely adott esetben a keresztény karhatalom beavatkozásával és a bűnös vagyonának lefoglalásával járhatott. Maimonidész felsorolta azt a huszonnégy kihágást, amely a bölcsek szerint *niddui*-t érdemel; a skála egy tudós megsértésétől (még ha az illető már nem is élt) veszélyes kutyák tartásáig terjedt. A középkor előrehaladtával azonban a büntetések bonyolultabbá és szigorúbb á váltak, a kiközösítés pedig – a hasonló keresztényeljárások hatására – drámai és félelmetes szertartássá alakult. A szigorú *cherem*-et a zsinagógában, a nyitott frigyláda előtt mondták ki, Tóratekerccsel a kézben, a *sofár* hangjaira, és az ítélet kihirdetése után, mialatt az összes gyertyát eloltották, a bűnöst megátkozták és szidalmakkal halmozták el.

A belső fegyelem erősödése azonban nem állíthatta meg a növekvő keresztény nyomás hatására szaporodó s a közösségeket kivéreztető áttéréseket. Aragónia keresztény királyait még a 13. század végén is bepanaszolták Rómában saját püspökeik, amiért kegyeikben részesítik a zsidókat vagy nem korlátozzák őket elég határozottan. 1282-ben a trónörökös, Sancho infáns fellázadt apja ellen, s hogy a papságot a maga oldalára állítsa, kijátszotta az antiszemita kártyát.[125] A zsidókat fokozatosan elbocsátották a király szolgálatából. A fekete halál okozta zavargások után, abban az ütemben, ahogyan a vérvád és egyéb antiszemita mesék hatalmukba kerítették az embereket, a spanyolországi zsidók helyzete gyors ütemben rosszabbodott. Sevillában például 1378-ban antiszemita zavargás ok törtek ki, 1391-ben pedig a nép zsidóellenes érzelmei már robbanásszerűen törtek utat maguknak.

Ezekért a zavargásokért gyakran teszik felelőssé Vicente Ferrert (kb. 1350-1419), a később szentté avatott nagy dominikánus prédikátort. Szerepe azonban sokkal árnyaltabb és a zsidók szemszögéből sokkal veszedelmesebb volt. Ferrer valóban hozzájárult egy olyan antiszemitizmus kifejlődéséhez, amely aztán a 20. században robbant ki mennydörgésszerűen. Az is igaz, hogy nyilvános prédikációin gyakran jelentkezett az indulatos antiszemita hisztéria. Mindazonáltal ő maga nem buzdított zavargás okra, ellenkezőleg, nehezményezte őket. Az 1391-es zavargásokat nyilvánosan elítélte. Hitvány és keresztényietlen megnyilvánulásnak tartotta, hogy a csőcselék maga vegye kezébe a törvényt. Azt vallotta: az állam kötelessége, hogy cselekedjen, és törvényesen járjon el. A zavargások bebizonyították, hogy a zsidók „problémát" jelentenek a társadalomra nézve, és erre a problémára „megoldást" kell találni. Ennélfogva Ferrer és paptársai feleltek egész sor olyan zsidóellenes politikai lépésért, amelyek elnyerték XIII. Benedek, a Spanyolország által pártolt ellenpápa elismerését, és az Ő támogatásukkal választották Aragónia királyává azt az I. Ferdinándot, aki hozzálátott e lépések gyakorlati alkalmazásához. Ezzel a zsidók elleni háborút kivették a tömegek kezéből, hogy az ezután egyház és kormány hivatali ügyévé váljon.[126]

E háttér előtt zajlott le 1413-14-ben Tortosában az utolsó nagy zsidó-keresztény vita, amely igazából nem vita volt, inkább nyilvános látványosság vagy még inkább kirakatper. Ferrer hivatalosan nem vett részt benne, de a kulisszák mögött annál fontosabb szerepet játszott. Célja minden valószínűség szerint az volt, hogy megnyerje a nép lelkesedését a kereszténység mint egyedül érvényes vallás számára, lát-

ványos külsőségek között megsemmisítse a judaizmus minden hivatkozási alapját, továbbá, háta mögött az egyházzal, az állammal és a lakossággal, a megfélemlített zsidókat tömeges áttérés re kényszerítse. A zsidó vezetők hallani sem akartak a vitáról, de sok esetben a rabbiknak nem volt más választásuk, mint a részvétel. A vita elnöke az ellenpápa volt, akit Ferrer később megtagadott. Ferdinánd, akit Ferrer ültetett a trónra, a vita politikai kereteit felügyelte. Mintegy hetven széket tartottak fenn a bíborosoknak, a püspököknek és egyéb grandoknak. Benedek rögtön a rendezvény elején bejelentette: a cél nem az, hogy vitát rendezzenek két egyenlő fél között, hanem az, hogy a talmudi források alapján bebizonyítsák a kereszténység igazát. Valójában tehát a zsidó vallás elleni perről volt szó. Az ügyész Ferrer egyik konvertitája, Josua Lorki volt, akit átkereszteltek Gerónimo de Santa Févé. A mintegy húsz zsidó résztvevő között ott volt Joszéf Albo, vezető filozófus és apologéta, aki később *Széfer há-Ikkárim* avagy *Az elvek könyve* címen híressé vált értekezést írt a zsidó vallási elvekről. A zsidók azonban korántsem élveztek olyan szabadságot, mint amilyen minden jel szerint Náhmánidésznek Barcelonában osztályrészül jutott. Gerónimo a kezdet kezdetétől nyíltan fenyegette őket, részben „zsidó csökönyösségük", részben, igen leleményesen, a saját vallásuk ellen elkövetett eretnekség címén; ha ez az utóbbi vád beigazolódik, a résztvevők akár az inkvizíció kezére is kerülhettek volna.[127]

A vita legfőbb tárgya ismerős volt: a keresztény fél zsidó források alapján akarta bizonyítani, hogy Jézus valóban a Messiás; ám szó esett az eredendő bűnről és a száműzetés okairól is, a keresztény fél pedig számos, a zsidó szövegekkel kapcsolatos technikai problémát is fölvetett. A keresztények ez idő tájt már alaposan fel voltak készülve az ilyen jellegű gyakorlatokra, Gerónimo pedig okos volt és jól képzett. A vita huszonegy hónapja alatt összesen hatvankilenc ülést rendeztek, és mialatt a rabbik Tortosában tartózkodtak, Ferrer és szerzetesei felkeresték a vezető nélkül maradt közösségeket, és térítettek. Néhány esetben az áttérteket Tortosába szállították, hogy a hatás még látványosabb legyen; ezzel egyszersmind diadalmasan ellenpontozták a vita keretében folytatott keresztény propagandát. Az elhúzódó vita folyamán Astruk háLévi rabbi hevesen tiltakozott:

> Távol vagyunk otthonainktól. Anyagi eszközeink megfogyatkoztak és szinte semmivé váltak. Nem tudjuk, mi lett asszonyaink és gyermekeink sorsa. Itteni ellátásunk elégtelen, még élelemnek is híján vagyunk. Az ilyen siralmas helyzetben lévő embereket hogyan tehetik fe-

lelőssé érvelésükért, amikor a legnagyobb jómódban és fényűzésben élő Gerónimóval és másokkal vetélkednek?[128]

Astruk rabbi szerint a vita kimerült, és a régi érvek ismételgetése semmilyen további célt nem szolgál – itt már pusztán minden ember személyes hitéről van szó. Mit bizonyít egy államilag irányított vita, amely ilyen ellenséges háttér előtt zajlik? „Ha egy keresztény a szaracénok országában él – jegyezte meg –, legyőzhetik egy pogány vagy egy szaracén érvei, ám ebből nem következik, hogy a hitét is megcáfolták volna."[129] A vita későbbi szakaszában a zsidók azt állították, hogy nem értik a kérdéseket, és valahányszor erre mód nyílt, megpróbáltak méltóságteljes hallgatásba burkolózni.

Mindazonáltal Tortosában a judaizmus a propaganda terén és bizonyos fokig intellektuálisan is vereséget szenvedett. Spanyolországban első ízben látszott úgy, hogy a zsidók egy magasabb rendű kultúra keretei között az obskurantizmus és az irracionális elmaradottság enklávéit hozták létre. Ennek a ténynek csakúgy, mint a törvényi és gazdasági nyomásnak, valamint a barátok rájuk kényszerített térítési hadjáratainak következtében valóságos tülekedés támadt a keresztelőmedencék körül; azaz Ferrer nagyjából elérte célját. Sajnálatos módon azonban a zsidók megtérítése nem oldotta meg a „zsidókérdést"; inkább – ahogy azt a spanyol hatóságok csakhamar föl fedezték – új és sokkal kevésbé kezelhető formában termelte újjá. A probléma ugyanis vallási vonatkozásai mellett most faji színezetet is öltött. Az egyház a zsidóságot mindig szellemi veszélynek tüntette fel, a 12. század óta pedig a népi babona társadalmi és fizikai veszélyt is látott bennük. De a zsidók mint olyanok legalább nyílt és nyilvános veszélyt jelentettek; közismertek voltak, azonosítható közösségekben éltek, arra kényszerültek, hogy megkülönböztető bélyegeket és öltözetet viseljenek. Ám mihelyt áttértek, s konvertita, azaz *converso* vagy alakosság elnevezése szerint *marrano* lett belőlük – a becsmérlő kifejezés a „disznó" spanyol nevéből származott[130] –, a nyílt veszély rejtetté alakult. A spanyol városi lakosság tudta, hogy az áttérítettek közül sokan, talán a legtöbben, kelletlenül cseréltek vallást; félelemből vagy a várható előnyök fejében váltak zsidóból formálisan kereszténynyé. Mint zsidók, jelentős törvényi hátrányokat szenvedtek; mint *conversó*k viszont, legalábbis elméletben, ugyanolyan gazdasági jogokat élveztek, mint a keresztények. A *marrano* így sokkal népszerűtlenebb lett, mint a gyakorló zsidó, mert befurakodott a kereskedelembe és az iparba, és gazdasági fenyegetést jelentett; mivel pedig titokban min-

den bizonnyal továbbra is zsidó maradt, képmutatónak és álcázott felforgatónak is minősült.

A hívő rabbik óvtak a következményektől. Jiccház Arama rabbi megmondta az áttérteknek: „Nem lesz nyugalmatok a keresztények között, és az életetek lesz majd a tét." Az *anuszim*-ról (erőszakkal áttérítettek) ezt jövendölte: „Egyharmadukat tűzön megégetik, egyharmaduk ide menekül majd, hogy elrejtőzzön, és a maradék halálos rettegésben él tovább."[131] Jehuda ibn Verga rabbi az *anuszim*-ot három galambpárhoz hasonlította: az első pár Spanyolországban marad és „kitépik a tollát", vagyis megfosztják vagyonától, utána pedig vagy levágják vagy megégetik; a második párnak is kitépik a tollazatát, azaz elveszik vagyonát, de az életét megmenti, mert a veszély láttán elmenekül; a harmadik pár, „amelyik elsőnek menekül", megőrzi mind életét, mind tulajdonát.[132]

Az események hamarosan igazolták ezt a borúlátó álláspontot. A spanyol zsidó rájött, hogy áttéréssel nem menekülhet meg az antiszemita indulatoktól. Ha – mint azt sokan tették – más városba költözött, keresztényi meggyőződése még gyanúsabbá vált. Keresztény üldözői taktikát változtattak. Az áttérések következtében az antiszemitizmus vallásiból faji jellegűvé vált, de az antiszemiták ugyanazt tapasztalták, mint utódaik a náci Németországban: nevezetesen azt, hogy rendkívül nehéz a zsidókat faji ismérvek alapján azonosítani és elszigetelni, és így, mint később a nácik, arra kényszerültek, hogy visszatérjenek a régi vallási ismérvekhez. A 15. századi Spanyolországban egyetlen zsidót sem lehetett faji okokból üldözni, csak azért, mert ő vagy a szülei zsidónak születtek; be kellett bizonyítani, hogy titokban valamilyen formában továbbra is a judaizmusnak hódol. VII. Alfonz kasztíliai király állítólag így rendelkezett: „Toledóban és a fennhatósága alatti területeken egyetlen zsidó származású *converso* sem tölthet be közhivatalt, és nem élvezhet semmilyen javadalmat, mivel Krisztushoz való hűségükhöz gyanú fér."[133]

De hogy lehet ezt a gyanút bebizonyítani? A Ciudad Real-i *conversó-k* mostoha sorsát Haim Beinart történész részletesen megvizsgálta. Itt 1430-ban hangzott el először a vád, miszerint egy „új keresztény" titokban betartja a *micvá*-kat. Az exzsidók általában szorgalmasak voltak, igyekeztek előbbre jutni, gyakran észben sem szűkölködtek; egyre gyarapodtak jómódban, boldogultak az állami hivatalokban, és a bajok lépésről-lépésre fejlődtek ki. A *conversó*-k elleni első zavargások Toledóban törtek ki az 1440-es években. 1449-ben

Ciudad Realban két héten át tartottak. A *conversó*-k nem hagyták magukat, háromszáz főnyi fegyveres csapatot szerveztek, megöltek egy régi keresztényt; a háborúságban huszonkét ember veszett oda, és sok ház leégett. 1453-ban Konstantinápolyt bevették a törökök, és Bizánc, a zsidók ősi ellensége, megszűnt létezni; sok zsidó azt hitte, most jön el a Messiás, és néhány *converso* úgy érezte, hamarosan visszatérhetnek régi vallásukhoz.[134] Még azt is tervezgették, hogy Törökországba költöznek, és ott nyíltan élnek tovább mint zsidók. Ciudad Realban 1464-ben, 1467-ben és 1474-ben is voltak zavargások; az utóbbit, amely különösen hevesnek bizonyult, talán egy, a városba költözött és baráti vallásos házaknál megszállt félhivatásos antiszemita csoport szervezte. 1474-ben a Ciudad Real-i *conversó-k* elvesztették házaikat és bútoraikat, a külvárosokban az állataikat, a belvárosban üzleteiket és árukészletüket. Ha a támadók megtalálták az adósok listáit, megsemmisítették őket; ez a gyakorlat a zavargások állandó kísérőjelensége volt. A rémült *conversó-k* a fellegvárban kerestek védelmet a *corregidor*-nál vagy kormányzónál, a zavargások résztvevői azonban – a hivatalos tanúvallomás szerint – „megrohamozták a várat, lerombolták a központi tornyot és sokakat megöltek; a *corregidor*-t számos *conversó*-val egyetemben elűzték. Ezután a várost bezárták előlük, és egyikük sem kapott engedélyt a visszatérésre."[135] Mások a Córdoba melletti Palmába, egy jólelkű nemes emberhez menekültek, és három éven át ott is maradtak.

Az áttértek elleni zavargás ok ugyanolyan forgatókönyv szerint zajlottak, mint a zsidók elleniek. Az állam rettegett ezektől az akcióktól, mert a nép nyugtalanságának tüneteit látta bennük. Mivel azonban megakadályozni nem tudta őket, és még csak megfelelő büntetést sem szabhatott ki miattuk, az okokat akarta elhárítani, azaz ugyancsak a *conversó*-kat támadta, ami nem ütközött nehézségekbe, hiszen valóban sok volt köztük a titkos zsidó. Egy egykorú zsidó beszámoló szerint a Palmába menekültek nyilvánosan engedelmeskedtek a *micvá*-nak, megtartották a sábbátot és az ünnepnapokat, jóm kippúrkor böjtöltek és imádkoztak, megülték a pészáchot, és a többi ünnepet is, „nem kevésbé és nem is rosszabbul, mint a zsidók". Egy fanatikus ferences rendi szerzetes, Alfonso de Espina, aki maga is vagy *converso* volt, vagy egy *converso* fia, összeállított egy *Fortalitium Fidei* című kötetet, és ebben (egyebek között) huszonöt olyan „vétséget" sorol fel, amelyekről a hitszegő *conversó*-k felismerhetőek. A listán nem csupán titkos zsidó megnyilatkozások szerepelnek, hanem a rossz keresztények ismérvei is, talán mert ezeket könnyebben lehetett

tetten érni; ilyen bizonyíték például, ha valaki kerüli a szentségek felvételét, dolgozik vasárnaponként, nem vet keresztet, soha nem említi Jézust vagy Szűz Máriát, vagy csak a forma kedvéért, unottan vesz részt a misén. Ezekhez a vétségekhez a szerzetes még hozzátette a néphit által a zsidóknak tulajdonított bűnöket (például a szent ostya ellopását), sőt megtoldotta a listát néhány új vádponttal is, ilyen volt például a „filozófiai viták rendezése”. Ismét feltűnik a félelem a zsidótól – különösen ha az rejtett formájában, *conversó*-ként lép fel –, aki zűrzavart, egyenetlenséget és kétséget szít a társadalomban.

Fra Alfonso lett az antiszemitizmus következő fázisának az ideológusa. Miután bebizonyította, hogy a titkos zsidó igenis azonosítható, mégpedig nem faji, hanem vallási alapon, előállt a megoldással is: az elszigeteléssel és az elkülönítéssel. A lakosság jól teszi, ha elkerüli a gyanús *conversó-kat,* az állam pedig emeljen fizikai korlátokat közéjük és az igazi keresztény népesség közé. Ugyanakkor egyháznak és államnak egyesíteni kell erőiket, hogy kinyomozzák és eltegyék láb alól azokat a *conversó-kat,* akik továbbra is gyakorolják a judaizmust, tehát a törvény előtt eretneknek számítanak. A barát részletes leírást adott az alkalmazandó módszerekről és büntetésekről, amelyek a régi, 13. századi inkvizíciós gyakorlaton alapultak, de utalt rá, hogy helyes lenne egy újfajta, Spanyolország sajátos nemzeti szükségleteihez szabott inkvizíciót felállítani.[136]

Az állam késedelem nélkül magáévá tette Fra Alfonso teljes programját. 1480-ban Toledóban a Cortes törvénybe foglalta a szegregációt, és ugyanakkor létrehozták a sajátosan spanyol inkvizíciót is. Kinevezték az első inkvizítorokat, köztük a dominikánusok fővikáriusát, és megbízták őket, hogy Sevillában hozzanak létre egy egész Andalúziára kiterjedő inkvizíciós központot. A hivatal 1481-ben kezdte meg működését, és az elkövetkező nyolc évben Sevillában több mint hétszáz embert égetett meg; egyes források ezt a számot kétezerre teszik.[137] Ugyanebben az évben Aragóniában nemzeti inkvizíció lépett a hagyományos pápai helyébe, majd 1483 februárjától az egész szervezet központi irányítás alá került, tényleges ura pedig egy dominikánus perjel, Tomás de Torquemada lett. Kevesebb mint tizenkét év alatt az inkvizíció mintegy tizenháromezer *conversó*-t – férfit-nőt egyaránt – ítélt el a judaizmus titkos gyakorlása címén. Az inkvizíció sokféle áldozatot keresett magának, de a titkos zsidók mindig a legfőbb jelöltek között voltak. Fennállása alatt az intézmény összesen mintegy háromszáznegyvenegyezer áldozatot szedett. Ezek közül több mint harminckétezret máglyán égettek meg, tizenhétezer-

hatszázötvenkilencet *in effigie* ért ez a sors, és kétszázkilencvenegyezren kisebb büntetést kaptak. A kivégzettek nagy többsége, húszezerkétszázhuszonhat fő még 1540 előtt, az első öt főinkvizítor alatt szenvedett kínhalált, és közülük a legtöbben zsidók voltak. Az *autodafé* azonban egészen 1790-ig szedte áldozatait.[138]

Torquemada perjel 1469-ben lett Kasztíliai Izabella királynő gyóntatója, abban az évben, amikor a királynő házasságot kötött Aragóniai Ferdinánd királlyal, minek következtében a két királyság 1479-ben egyesült. A zsidóellenes politika bizonyos mértékig e két uralkodó személyes műve volt. Az általuk megszervezett inkvizíciónak számos bel- és külföldi ellenzője akadt. Közéjük tartozott a királynő titkára, Fernando del Pulgar, aki maga is *converso* volt. Egy, a prímáshoz, Pedro Gonzales de Mendoza toledói bíboros érsekhez intézett és kiadásra szánt levelében Pulgar kifogást emelt a szegregációs rendeletek ellen, amelyek például megakadályozták, hogy az áttértek Guipuzcoában éljenek, összeházasodjanak az ottani lakosokkal vagy kitanulják a kőművesmesterséget. Elismerte, hogy némely áttértek visszavették eredeti hitüket, de rámutatott, hogy Andalúziában például tízezer fiatal női áttért él, akik sohasem hagyták el a szülői házat, és egyszerűen apjuk szokásait követik – nagy kegyetlenség lenne valamennyiüket megégetni, és csak annyit érnének el vele, hogy akinek módja van rá, elmenekülne. A levélre Torquemada munkatársai azt felelték, hogy jobb elégetni néhány ártatlant, mint tétlenül nézni az eretnekség elharapózását: „Jobb, ha az ember fél szemmel lép be a mennyországba, mint ha két szemmel a pokolra jutna." A lépés egyetlen eredménye az volt, hogy Pulgart királyi titkárból királyi krónikássá fokozták le.[139]

Kifogást emelt az inkvizíció ellen a pápaság is, részben mivel a pápai hatalomtól független királyi és nemzeti intézményről volt szó, részben mert egyértelműen sértette a természetes igazságérzéket. 1482 áprilisában IV. Sixtus azt követelte, hogy Róma kapjon jogot a fellebbezések elbírálására, hogy a vádlott megtudhassa a vád tanúinak nevét, s hogy ezek között semmiképpen se szerepeljenek a vádlott személyes ellenségei és korábbi szolgái, hogy a bűnüket megbánó eretnekek gyónhassanak és feloldozást kaphassanak ahelyett, hogy a törvényszék elé kerülnének, s végül hogy a vádlottaknak joguk legyen védőügyvédjük megválasztásához. Ferdinánd mindezeket a pontokat kereken elutasította, és válaszában azt hangsúlyozta: az inkvizítorok királyi kinevezése alapvetően fontos, mert amikor a rendszert csak az egyház működ tette, az eretnekség virágzott. Sixtus után további pápák is tiltakoztak, de nem sokra mentek vele.[140]

Ferdinánd is, Izabella is azt erősítgette, hogy egyedül az ortodox katolikus buzgalom vezérli őket. Mindketten hevesen visszautasították azt a vádat, amelyet egyaránt hangoztattak egykorú ellenségeik és későbbi történészek, miszerint el akarták kobozni az elítélt eretnekek tulajdonát. Római ügynökeihez írott tiltakozó levelében Izabella kijelentette, hogy az elkobzott javakból soha „egyetlen maravedihez" sem nyúlt, s hogy a pénz egy részéből hozományalapot létesítettek az áldozatok gyermekei számára; közölte továbbá, hogy aki azt állítja, haszonvágyból cselekedett, hazudik, s azzal kérkedett, hogy a vallás iránti szenvedélyes odaadásában királyi városokat tett tönkre és néptelenített el, és egész környékeket tett lakatlanná.[141] Ferdinánd is kiemelte, micsoda veszteségek érték a királyi jövedelemforrásokat, de hozzátette, hogy mielőtt az inkvizíció országos megszervezését elrendelték, minden tényezőt gondosan mérlegeltek, és „a mi Urunk Istenünk szolgálatát előbbre helyeztük a magunk érdekénél (...) és minden más megfontolásnál többre tartottuk".[142] Az igazság minden valószínűség szerint az, hogy az uralkodópárt egyszerre vezérelték vallási és pénzügyi indítékok, valamint – ami lényegesebb – az a vágy, hogy egymástól elütő, megosztott területeiket egy központosító jellegű érzelmi egységben fogják össze; mindenekelőtt azonban mindketten foglyai lettek az antiszemitizmus sötét és személytelen logikájának. A történelem újból és újból bebizonyította, hogy az antiszemitizmusnak megvan a maga saját öngerjesztő ereje és dinamikája.

Haim Beinart Ciudad Reallal kapcsolatos kutatásai szánalmas képet festenek az emberi lealacsonyodásról. A vád tanúinak nevét azért tartották titokban, hogy elejét vegyék a családok közötti véres leszámolásoknak, de így került előtérbe az inkvizíció legsötétebb arculata, különösen ha tudjuk, hogy számos besúgót, főként gazdag vagy kiemelkedő emberek esetében, a pőre ártó szándék vezérelt. Juan Gonzales Pintado például, aki két királynak is titkára volt, törvényszerűen szerzett ellenségeket – elevenen el is égették miattuk. Még nagyobb hitványság volt, ha férjek tanúskodtak feleségek ellen vagy megfordítva, avagy fiúk az apák, fivérek a nővéreik ellen. Az egyik leggaládabb besúgó Fernan Falcon volt, aki tulajdon apja posztumusz perében tanúskodott; az apa minden valószínűség szerint a helyi kriptozsidó közösségnek volt a feje. „Mindaz, ami a vádiratban ellene szól, igaz, és még egyebek is terhelik – annyi minden, hogy egy egész árkus papír megtelne vele." Falcon 1483 és 85 között valamennyi Ciudad Real-i perben tanúskodott, és a vádlottakról szólva ez volt a legkedvesebb kifejezése: „minden tekintetben zsidó". Az egyik vád-

lottról, Carolina de Zamoráról így nyilatkozott: „mindent megtesz annak érdekében, hogy megégessék, még ha harmincszor körben is kell járnia a pokolban”. Az asszony elleni koronatanú egyébként a saját fia volt, egy szerzetes, aki megesküdött, hogy máglyára küldi a végén mégis megúszta korbácsolással. Számos női vádlottról derült ki, hogy nemcsak jámborok, hanem műveltek is. Leonora Gonzalesnek sikerült átszökni Portugáliába. A bíróság felhatalmazta a fiát, Juan de la Sierrát, hogy menjen utána Portugáliába, és beszélje rá anyját a hazatérés re. A fiú elment, az asszony visszajött, bíróság elé állították, elítélték, és máglyára került. Voltak, akiknek sikerült elmenekülniük, mások csak próbálkoztak vele, és rajtavesztettek. Ciudadi Sancho, a város leggazdagabb *conversó*-ja hajót vásárolt, és családjával együtt Valenciába indult, de a kedvezőtlen szelek visszasodorták őket; mindnyájukat elfogták, és Toledóban a máglyán végezték. Azok ellen, akik sikerrel jártak, távollétükben indítottak pert, és *in effigie* égették el őket. Ha valakit halála után marasztaltak el, a földi maradványait ásták ki, és égették el- mintegy annak jelképéül, hogy milyen sors vár rá a pokolban.[143]

Néhány vádlottat felmentettek, de a bizonyítékok általában lehengerlőek voltak. Ebben a korszakban Ciudad Realban csak két ízben kellett kínvallatáshoz folyamodni. Számos elítélt egyértelműen gyakorló zsidó volt. Egy asszony azért került csapdába, mert látták, ahogy sábbát estéjén gyertyát gyújt, nehogy másnap kelljen tüzet gyújtania; egy másik asszony nem volt hajlandó olyasvalaki után inni, aki előzőleg disznóhúst fogyasztott; a rituális vágás törvényeihez való ragaszkodás sokakat juttatott máglyára. Igaz, nem mindenkit büntettek halállal. Az új hitét megtagadó *conversó-t* olykor csak bizonyos ideig – nemegyszer életfogytiglan – tartó börtönre ítélték, ha azonban gazdag volt, az ítéletet bírsággá lehetett enyhíteni. Ám legalább egy éven át – olykor pedig élete végéig – két sárga kereszttel ellátott zsákvászon ruhát kellett viselnie, és ha ezt az ítéletet megszegte, visszaesőnek *(relapso)* minősítették, és elégették. Emellett kötelessége volt, hogy információt szolgáltasson az inkvizíciónak, s ha ezt elmulasztotta, „egyház elleni lázadónak” bélyegezték, és elégették. Az ilyen emberekre pozitív és negatív büntetések sora nehezedett: ki voltak zárva minden javadalomból és hivatalból egészen a városi kikiáltóig, nem működhettek orvosként, ügyvédként vagy jegyzőként, nem viselhettek fegyvert, nem vehettek át pénzt vagy árut, nem lehettek kőfaragók, nem tarthattak fenn fogadót vagy kocsmát, nem lovagolhattak, nem közlekedhettek szekéren vagy hintón, nem viselhettek aranyat,

ezüstöt, igazgyöngyöt vagy akármilyen ékszert, továbbá selymet és brokátot, és nem növeszthettek szakállt.[144] Mindezek a tilalmak az illető gyermekeire is vonatkoztak, leányokra az első nemzedékig, fiúkra a másodikig.[145]

A könyörtelen üldözést, amely valamennyi spanyol közösségre kiterjedt, tizenkét éven át fenntartotta az eredeti lendület. A szenvedés és az emberi veszteség el borzasztó volt, de az eredmények csak arra szolgáltak, hogy a hatóságok még inkább tisztába jöjjenek a „zsidókérdés" nagy horderejével. Az időszak egybeesett a régi granadai mór királyság meghódításának végső szakaszával; a katolikus királyok *(reyes católicos)* 1492. január 2-án vonultak be diadalmasan az elesett városba. Az összeomlás muszlim és további zsidó közösségekkel gyarapította a spanyol államot. A nyílt vagy titkos zsidókkal való leszámolás mostanra a kormány egyik fő tevékenysége lett. A börtönök megteltek; tízezrek voltak házi őrizetben, és nemegyszer éheztek. Mivel a katolikus királyok már nem bíztak benne, hogy a *conversó*-k és a zsidók között az inkvizíciós nyomozás hagyományos módszereivel kiküszöbölhető az érintkezés, és zsákmányra éhes követőik is erre bujtogatták őket, Ferdinánd és Izabella egyszeri, hatalmas lépésre szánta el magát a „végső megoldás" érdekében. Március 31-én alá írták, majd egy hónappal később kihirdették a kiűzetési rendeletet, amely kitiltott Spanyolországból minden zsidót, aki megtagadta az azonnali áttérést.

A királyságban ekkor még mintegy kétszázezer zsidó élt. Jól jelzi a zsidó közösség demoralizált állapotát, de egyszersmind Spanyolországhoz való, a körülményekkel dacoló ragaszkodásukat is – elvégre a múltban itt élvezték a legnagyobb kényelmet és biztonságot –, hogy igen nagy számban, a főrabbival és a legelőkelőbb családok zömével az élen, vállalták a keresztséget. Mintegy százezren lépték át a határt Portugália felé, ahonnan négy évvel később majd ugyancsak kiűzik őket. Mintegy ötvenezren a szorosokon át Afrikába vagy úgyszintén hajón Törökországba vették útjukat. 1492. július végére a kiűzetés maradéktalanul megvalósult.

A spanyol zsidóság megsemmisítése volt a Kr. u. 2. század közepe óta a zsidó történelem legjelentősebb eseménye. Spanyolországban már a korai klasszikus időktől, sőt talán Salamon uralkodásától fogva éltek zsidók, és a közösség határozott vonásokat öltött fel. A sötét századokban és a korai középkorban a szétszóródott zsidók két fő csoportra tagolódtak: azokra, akik a babilóniai akadémiákkal tartották a kapcsolatot, és azokra, akik Palesztinához kötődtek. Két ilyen közös-

ség élt Maimonidész Fusztátjában, egy-egy zsinagógával (és volt egy harmadik zsinagóga is, a karaiták számára). A 14. századtól kezdve azonban pontosabb, ha spanyol vagy szefárd zsidókról – a név Spanyolország régi elnevezésének eltorzított alakja – és a Rajna-vidékről kisugárzó askenázi vagy német zsidóságról beszélünk.[146] A szefárdok megteremtették a maguk sajátos judeo-spanyol nyelvét, a ladinót vagy judezmót, amelyet valaha – ellentétben a modern (eredetileg askenázi) héber folyóírással – rabbinikus folyóírással írtak. Tanult, irodalombarát, gazdag, származásukra roppant büszke, világi dolgokban járatos, gyakran élvezetkedvelő és vallási szempontból nem túl szigorú emberek voltak, akik Joszéf Káró liberális jogalkotását követték. Hídfőállásként képviselték a latin világot az arab kultúrában és megfordítva, s egyszersmind közvetítői voltak a klasszikus tudománynak és filozófiának. A szefárdok magas fokon értettek a nemesfémek és kövek megmunkálásához, élen jártak a matematikában, valamint a precíziós műszerek, pontos térképek és navigációs táblázatok előállításában.

Most pedig ez a népes és tehetséges közösség szétszóródott a Földközi-tenger partvidékén és a muszlim világban, a második, Portugáliából elűzött szefárd diaszpóra pedig Franciaországba és Északnyugat-Európába menekült. Sokan áttértek a keresztény hitre, s keresztényként hagytak nyomot maguk után. Kolumbusz Kristóf például a törvény értelmében genovai volt, de nem írt olaszul, és meglehet, hogy egy zsidó származású spanyol családnak volt a fia; a Colón név gyakorinak számított az Itáliában élő zsidók körében. Kolumbusz mindenesetre kérkedett Dávid királyig nyúló származásával, kedvelte a zsidók és a *marranó*-k társaságát, erősen hatottak rá a zsidó babonák, és pártfogói az aragóniai udvarnál főként az új keresztények közül kerültek ki. Az Abraham Zacuto által készített táblázatokat és a Joszéf Vecinho által tökéletesített műszereket használta. Még a tolmácsa, Luis de Torres is zsidó volt, bár közvetlenül az Amerikába való indulás előtt kikeresztelkedett. Ekként a zsidók, miután Spanyolországot az óvilágban elveszítették, az új világban közreműködtek újbóli megteremtésében.[147] Eljutottak a szefárdok Franciaországba is, és ottani hatásukra jó példa annak a Michel de Montaigne-nek pallérozott tündöklése, akinek édesanyja, Antoinette Louppes spanyol zsidóknak volt a közvetlen leszármazottja.[148] Amit Spanyolország eldobott magától, azon mások gazdagodtak. A szefárd diaszpóra hosszú távon igen erős alkotói képességekről tett bizonyságot, és a zsidóság fejlődésében döntő jelentőségű szerepet játszott; noha annak idején a maguk sorsát elemi erejű katasztrófaként élték meg.

És ez a katasztrófa korántsem volt egyedülálló. Az európai középkor végén – mivelhogy a zsidó középkor egészen a 18. század utolsó évtizedeiig tartott – a zsidók, legalábbis átmenetileg, nem voltak többé fontos résztvevői az európai gazdasági és kulturális életnek. Nélkülözhetővé váltak, és ennek következtében kiutasították őket. A spanyolországi kiűzetést megelőzték már Németországban és Itáliában is. Bécsből és Linzből 1421-ben, Kölnből 1424-ben, Augsburgból 1439-ben, Bajorországból 1442-ben (majd 1450-ben újólag) és a morva királyi városokból 1454-ben űzték ki őket; Perugiából 1485-ben, Vicenzából 1486-ban, Pármából 1488-ban, Milánóból és Luceából 1489-ben, Firenzéből, valamint egész Toscanából a filoszemita Medicik uralmának vége után, 1494-ben kellett távozniuk, az évtized végén pedig a navarrai királyság is csatlakozott a sorhoz.

Mivel a menekültek elözönlötték az olyan városokat, amelyekben már úgyis több zsidó élt, mint amennyi uralkodóiknak immár kedvükre volt, az egyik kiűzetés a másikhoz vezetett. Itáliában a 15. század végén a zsidók egyedüli szerepköre a zálogkölcsönzés, illetve a szegényeknek folyósított kis összegű kölcsönzés volt. Még az elmaradott Rómában is egyre csökkent a zsidó bankárok jelentősége.[149] Mihelyt a keresztény bankárok és kézművesek céhei kellően megerősödtek, kieszközölték a zsidók elűzetését. Itáliában, Provence-ban és Németországban 1500-ra a zsidókat lényegében eltávolították a nagybani kereskedelemből és iparból. Ezért a kevésbé fejlett keleti területekre vonultak, először Ausztriába, Csehországba, Morvaországba, Sziléziába, majd tovább Lengyelországba, Varsóba és Krakkóba, Lvovba, Breszt-Litovszkba, és még tovább Litvániába. Az askenázi zsidóság demográfiai tengelye több száz mérfölddel eltolódott, Kelet-Közép- és Kelet-Európa irányába. A terep itt sem volt békés; Lengyelországban 1348-49-ben, 1407-ben és 1494-ben voltak zsidóellenes zavargások, és 1495-ben a zsidókat mind Krakkóból, mind Litvániából kiűzték. Mivel azonban Keleten nagyobb szükség volt a zsidókra, sikerült megkapaszkodniuk; 1500-ra Lengyelországot tekintették a zsidók szempontjából a legbiztonságosabb kelet-európai országnak, és hamarosan ez lett az askenázik első számú otthona.

Azt hihetnénk: az európai zsidóság degradálódás a és elszegényedése, valamint az a tény, hogy a középkor végére a gazdasághoz és a kultúrához való hozzájárulásuk marginálissá vált, kikezdhette vagy éppen lerombolhatta volna a gyűlölet köréjük vont falait. Ez azonban nem így történt. Az irracionális magatartás más formáihoz hasonlóan az antiszemitizmus sem reagált a gazdaság törvényeire, ellenkezőleg:

mint valamilyen zavart működésű szervezet, kitermelte önmaga új mutációit. Különösen Németországban fejlesztette ki a maga sajátos, visszataszító ikonográfiáját – ekkor keletkezett a *Judensau* fogalma is.

A középkori szellemiség kedvét lelte benne, hogy a világmindenség valamennyi aspektusát képpé redukálja. A kereszténység és a judaizmus közötti konfliktus része volt az élet ama hatalmas panorámájának, amely például a katedrálisok falait elárasztotta. A szobrászok azonban az életet csakis teológiai fogalmak szerint mintázták meg. A legkedvesebb, gyakran megdöbbentő finomsággal bemutatott képi páros a diadalmas templomot és a gyászoló zsinagógát ábrázolta. A középkori szobrász nem foglalkozott antiszemita témákkal; soha nem mutatta be a zsidót mint uzsorást, mint démoni kútmérgezőt, mint keresztény ifjak gyilkosát vagy mint a szent ostya kínzóját.

Voltak azonban más képek is, amelyeket a képzőművészek a zsidók ábrázolására használtak: az aranyborjú, a bagoly, a skorpió. Németországban pedig a középkor vége felé új kép is megjelent: az anyadisznó. A motívum eredetileg nem számított polemikusnak, de fokozatosan jelképe lett minden tisztátalan személynek: bűnösöknek, eretnekeknek, és mindenekelőtt a zsidóknak.[150] Használata szinte kizárólagosan a német kultúra által befolyásolt területekre korlátozódott, ezeken azonban a zsidók leggyakoribb képi ábrázolása lett – egyike a legerőteljesebb és legtartósabb sértő sztereotípiáknak, amely visszataszító alakzatok végtelen skálájában öltött testet.[151] Az ábrázolásokon a zsidók imádták a disznót, szopták a csecsét, átölelték hátsó fertályát, felfalták az ürülékét. A jelkép változatos alkalmazási lehetőségeket nyújtott a népi művészet durvább fajtáinak; olyan céltáblát kínált, amellyel kapcsolatban az illendőség és a jó ízlés szokásos szabályai érvényüket vesztik, és a legnyersebb trágárság nemcsak hogy elfogadható, de éppenséggel érdemszerzőnek minősül. Valóban úgy tetszik: a kép otromba illetlensége a fő oka hatszáz esztendős népszerűségének. A könyvnyomtatás feltalálása után az ábrázolás gyorsan terjedt, és Németország-szerte mindenütt feltűnt, mégpedig nemcsak könyvekben, hanem számtalan nyomaton, metszeten, olajfestményen és akvarellen, sétabotok fogantyúin, fajansz- és porcelántárgyakon. Vég nélküli ismétlődése hozzájárult egy olyan folyamathoz, amelyre Németországban nagy és tragikus szerep várt: a zsidók dehumanizálásához. Ekkorra már gyökeret vert az elmélet, miszerint a zsidó ismeri az igazságot, csak nem hajlandó elfogadni, mert inkább a sötétség erőivel működik együtt; ezért nem is lehet olyan értelemben emberi lény, mint a keresztények. A zsidónak a *Judensau*-val való ter-

mészetellenes és nem emberi kapcsolata mostantól fogva egyre mélyebben rögzítette ezt az elméletet a német nép gondolkodásában. Ha pedig a személyek egy bizonyos csoportja nem emberi, akkor ki is lehet rekeszteni a társadalomból – aminthogy ez már folyamatban is volt. A gyűlölet falai nemhogy eltűntek volna: éppenséggel most váltak valóságossá – akkor, amikor Európában megjelent a gettó.

NEGYEDIK RÉSZ – A GETTÓ

Ibn Verga és a zsidógyűlölet öröksége – Velence, az első gettó színhelye – A zsidók mint vitázó felek és mint rabszolgák – A reneszánsz, a reformáció és a zsidók – A zsidók mozgása és a vállalkozások kiterjesztése – A pénz racionalizálása – A zsidók Kelet-Európában – Hogyan fizetett a harmincéves háború? – Az udvari zsidó felemelkedése és bukása – Az 1648-as katasztrófa és következményei – A Luria-féle kabbala és a demokratikus miszticizmus – A mágia és a Messiás – Sábbátáj Cvi, Gázai Nátán és az ozmotikus gnoszticizmus – Jákov Frank mint az ökumené képviselője – Manasszé ben Jiszráél és a zsidók visszatérése Angliába – Zsidók New Yorkban – Új jelenség: az amerikai zsidóság – A zsidók és a kapitalizmus kibontakozása – Racionalizmus és racionalizmusellenesség a gettóban: Rossi és Káró – Spinoza, a panteizmus és az ateizmus A 18. századi zsidó pietizmus: a Bá'ál Sém Tóv és a hászid-*ok – A vilnai* gáon *és az érdem szerinti üldözés – Mendelssohn és a zsidó felvilágosodás – A zsidók megreformálása és a modern antiszemitizmus megszületése*

A nagy szefárd diaszpóra, amely Spanyolországból 1492-ben, Portugáliából 1497-ben indult meg, mindenütt mozgásba hozta a zsidókat, mivel a menekültek tömeges érkezése általában további kiűzetésekhez vezetett. Sok, a nyomor küszöbén álló zsidó, akit nem engedtek be olyan városokba, ahonnan a zsidókat már elűzték, házalónak állt. Nem véletlen, hogy a bolygó zsidó legendája ebben az időben nyerte el a maga kiérlelt formáját. A történet a zsidóról, aki a *via dolorosá*-n megütötte Krisztust, és arra ítéltetett, hogy vándorként járja a világot egészen Krisztus második eljöveteléig, először 1223-ban, egy bolognai krónikában tűnt fel, öt évvel később pedig Wendoveri Roger jegyezte le *Flowers of History* című művében. A bolygó zsidó azonban csak a 16. század első évtizedeiben kapta az Ahasvérus nevet, s ekkor lett belőle a zsidó házaló öreg, szakállas, rongyos és szomorú archetípusa, akinek megjelenése mindig szerencsétlenséget jövendöl.[1] A schleswigi püspök azt állította, hogy 1542-ben egy hamburgi templomban találkozott vele, és miután a száz-egynéhány népmesei változat nyomtatásban is napvilágot látott, Ahasvérus egyre többször bukkant fel; így 1603-ban Lübeckben, 1604-ben Párizsban, 1640-ben Brüsszelben, 1642-ben Lipcsében, 1721-ben Münchenben, 1818-ban pedig Londonban. Alakja körül terjedelmes irodalom bontakozott ki. Természetesen számtalan valóságos vándorló zsidó is akadt: a reneszánsz és az utána következő korszakok zsidó nyomorúságához tartozott, hogy Ábrahámhoz hasonlóan, sokan ismét „idegenek és jövevények" lettek.

Ilyen bolygó zsidó volt Salamon Ibn Verga is (1450 körül – 1525 körül), aki Málagában született, majd kiűzték Spanyolországból és később Portugáliából is, mígnem 1506-ban Itáliába menekült, és ott élt vándoréletet. Nem tudjuk, hogy végül letelepedett-e valahol; az bizonyos, hogy egy ideig Rómában élt, ahol könyvet írt *Sévet Jehuda,* azaz *Júda jogara* címen; ebben feltette a kérdést: miért gyűlölik az emberek a zsidókat? A tanulmányt némi joggal tekinthetjük úgy, mint a zsidó történelemmel foglalkozó első művet Josephus *A zsidók története* című, ezernégyszáz évvel korábbi műve óta, mivel Ibn Verga nem kevesebb, mint hatvannégy zsidóüldözésről ad számot benne. Könyve mindenesetre az első, bár még halovány jele a zsidó történelmi tudat újjáéledésének.

Hogy milyen szánalmas volt a zsidók helyzete a keresztény Európában, jelzi, hogy Ibn Vergának életében nem sikerült kiadatnia a könyvét, s az először csak 1554-ben jelent meg nyomtatásban, mégpedig Törökországban. Ettől függetlenül Ibn Verga a reneszánsz embere volt, független szellem, szkeptikus racionalista, aki igen kritikusan közeledett a Talmudhoz, kigúnyolta Maimonidészt, parodizálta Júda háLévi nézeteit. Forma gyanánt a fiktív dialógusokat választotta, és a zsidó tudományosság jelentős részét nevetség tárgyává tette. Úgy vélte: ha a zsidókat eltiporják, erről jórészt ők maguk tehetnek. Büszkék, de ugyanakkor túl passzívak, és túl sokat bíznak Istenre; reménykedésükben és túlzott engedelmességükben elhanyagolják mind a politikai, mind a katonai tudományokat, és ezért „kétszeresen is meztelenek”. Sem a zsidók, sem a keresztények nem veszik tudomásul, hogy esetükben egymással vetélkedő vallásokról van szó, és mindkettő elnézi a babonákat és a legendákat. Ha a keresztények intoleránsok, a zsidók viszont minden hatás elől elzárkóznak. Ibn Verga rámutatott, hogy „a spanyol és a francia király, a nemesség, a tanult és méltóságteljes emberek általában baráti érzülettel viseltetnek a zsidók iránt”, s az előítéletek főként a tudatlan és tanulatlan szegényektől származnak. Egy bölcs ember szájába a következő szavakat adja: „Soha nem láttam még értelmes embert, aki gyűlölné a zsidókat, és nem is gyűlöli őket senki a köznépen kívül. Ennek megvan az oka: a zsidó fennhéjázó és uralkodni vágyó; az ember el sem hinné róluk, hogy száműzöttek és rabszolgák, akik egyik néptől a másikhoz sodródnak – ellenkezőleg, uraknak és gazdáknak akarnak látszani, s ezért a tömegek irigylik őket.”[2] Miért nem próbálják meg maguk a zsidók, hogy szerényebb, alázatosabb viselkedéssel, valamint a vallási tolerancia és megértés hirdetésével leszereljék az előítéleteket?[3]

Ibn Verga héberül írt, és szavait nyilvánvalóan egy művelt zsidó olvasói rétegnek szánta, olyanoknak, akik felismerik bírálata jogosultságát; ezért mi sem vehetjük semmibe vádjait. Mindazonáltal a rendelkezésünkre álló bizonyítékok nem arra vallanak, hogy a zsidókat erőszakos pöffeszkedésük miatt érték volna támadások. A bajok leggyakrabban abból eredtek, hogy valamely városba nagyobb számban érkeztek idegen zsidók, akik a már ott lakó zsidóság létszámát a kritikus szint fölé duzzasztották. Már korábban is ellenállásba ütköztek például Velencében, amely a 10. század óta jelentős kereskedőállam volt, és ahol a zsidó jelenlét szinte természetesnek tűnt. A 13. században Spinalunga szigetére, a Giudeccára korlátozták letelepedésüket; máskor arra kényszerítették őket, hogy a szárazföldön, Mestrében éljenek; emellett kör alakú sárga bélyeget, majd sárga, még később vörös kalapot kellett viselniük. Ennek ellenére a városban mindig éltek zsidók, és boldogultak is. Jelentős mértékben gyarapították a velencei gazdagságot, nem utolsósorban a rájuk kirótt különleges adók révén. Kiváltságlevelük is volt, a *condotta,* amelyet több ízben megújítottak.

1509 májusában a cambrai-i liga erői Agnadellónál megverték a velencei hadsereget, aminek következtében a lakosság pánikszerűen menekült a *terra firmá*-ról a nagyobb szigetekre. A menekülők között volt több mint ötezer zsidó is, akik közül sokan Spanyolországból és Portugáliából vándoroltak be. Két évvel később, szerzetesi prédikációk hatására, kampány kezdődött kiutasításuk érdekében, amely 1515-16-ban érte el csúcspontját; ekkor az állam rendeletet hozott, amelynek értelmében az egész zsidó közösségnek a város egy elkülönített negyedébe kellett költöznie. A kiválasztott hely egy *ghetto nuovó*-ként ismert korábbi ágyúöntöde volt, a központi szigeteknek azon a részén, amely a Piazza San Marcótól a legmesszebbre esett. Az új öntődét csatornákkal szigetté alakították, magas falakkal vették körül, a városra néző ablakokat befalazták, és felállítottak két kaput, amelyekre két-két keresztény őr ügyelt; hat további őr két őrbárkán cirkált a sziget körül, és mind a tízüket a zsidó közösségnek kellett fizetnie, mint ahogy magát a telket is nekik kellett örök bérletbe venniük; a bérleti díj megállapításánál a szokásos árat annak egyharmadával toldották meg.[4]

A külön zsidó negyed fogalma nem volt új; az ókorba nyúlt vissza. A fontosabb iszlám nagyvárosok zömében is volt zsidó negyed. A sötét századok Európájában gyakran éppen a zsidók szabták letelepedésük feltételéül, hogy magas fallal körülvett és szegregált területre

költözhessenek. A velencei javaslat ellen azonban hevesen tiltakoztak, mert az egyértelműen arra irányult, hogy a zsidók jelenlétéből a város a lehető legnagyobb gazdasági hasznot húzza (ideértve a különleges adókat is), ugyanakkor azonban gondoskodjon róla, hogy a zsidóknak a lehető legkevesebb kapcsolata legyen a lakosság többi részével. Az elképzelés az volt, hogy napközben, de a várostól kényelmetlen távolságban bonyolítsák üzleteiket, éjszakára pedig be legyenek zárva. Velence azonban ragaszkodott a tervhez, és való igaz, hogy minden bizonnyal ez a rendszer akadályozta meg a zsidóság teljes kiűzetésére vonatkozó későbbi javaslatok elfogadását. Az eredeti *ghetto nuovó*-ban főleg német származású itáliai zsidók éltek. 1541-ben levantei zsidókat költöztettek a közeli régi öntöde területére, azaz a *ghetto vecchió*-ba. Végül 1633-ban a területet tovább bővítették a *ghetto novissimó*-val, amelyet nyugatról jött zsidóknak szántak.[5] Ebben az időben (1632-ben) 2.412 zsidó élt a gettóban, miközben Velence összlakossága elérte a 98.244 főt. Az 1633-ban a gettóhoz csatolt további területnek köszönhetően 1655-re a zsidók létszáma már közel ötezerre emelkedett.[6] Elzárt és bekerített lakóterületükért a zsidók nem csupán a mindenkire kötelező adókat s vámokat fizették, hanem évi tízezer dukátos különadót is leróttak, emellett, a gettó első századában, még legalább hatvanezer dukátnyi egyéb sarcot is rájuk terheltek, úgyhogy a városi kincstárat összesen nem kevesebb, mint kétszázötvenezer dukáttal gyarapították.[7]

Miért vetették alá magukat a zsidók ily türelmesen az elnyomásnak? Szimhá Luzzatto (1583-1663), aki rabbiként ötvenhét éven át szolgálta a közösséget, a velencei zsidókról írott könyvében azt fejtegeti, hogy a zsidó passzivitás, amely Ibn Vergát annyira ingerelte, a hitből fakad: „Mert azt hiszik, hogy minden rájuk vonatkozó felismerhető változás (…) nem emberi igyekezetből, hanem magasabb okból ered."[8] Sok akkori zsidót felzaklatott a tény, hogy a népes és korábban oly jómódú és nagy hatalmú spanyolországi közösség a legkisebb ellenállást sem tanúsította könyörtelen kiűzetésével szemben. Egyesek rámutattak, mennyire más volt az ókori zsidó harciasság, és feltették a kérdést: miért nem hasonlítanak már a zsidók ösükre, Mordechájra (Márdokeus). Eszter könyvéből idéztek: „És a király minden szolgái, akik a király kapujában valának, térdet hajtottak és leborultak Hámán előtt; (…) de Márdokeus nem hajtott térdet és nem borult le."[9] Ugyanez a szöveg azonban, amely a régi időktől mindmáig olyan kedves a zsidóknak, ellenkező értelmű útmutatást is adott. Eszter, Márdokeus tanácsára, ugyebár eltitkolta zsidó származását;

amint arra sok *marrano* is rámutatott, „nem mondá meg sem származását, sem nemzetségét”. A rejtőzködő, a titkos zsidó, akárcsak a passzív, egyidős a Bibliával. Aztán ott volt Náámán is, aki „meghajolt Rimmon házában”. A zsidók azonban azt is tudták, hogy Eszter könyve figyelmeztetést foglal magában, hiszen a gonosz Hámán azt javasolta Ahasvérus királynak, hogy ölessen le minden zsidót. Joszéf ibn Jahja rabbi az Eszter könyvéhez írott és 1538-ban Bolognában kiadott kommentárjában rámutatott, hogy Hámán okoskodása, miszerint a zsidók, „akik elszórva és elkülönítve (élnek) a népek között”, nem képesek ellenállásra, a korabeli zsidókra is éppúgy alkalmazható.[10]

Az igazság az, hogy a zsidó közösségek belenyugodtak az elnyomásba és a másodosztályú besorolásba, feltéve, hogy helyzetüket pontos szabályok rögzítik, és ezek a szabályok nincsenek kitéve figyelmeztetés nélküli, szüntelen és önkényes változtatásoknak; a legjobban ugyanis a bizonytalanságot gyűlölték. A gettó biztonságot, sőt egyfajta kényelmet is nyújtott, és a zsidók koncentrálásával és elkülönítésével egyszersmind a törvény tiszteletét is megkönnyítette. Ha a szegregáció, úgy, ahogyan azt az egyház követelte, megvédte a keresztényeket a káros zsidó kapcsolatoktól, éppúgy védte a zsidókat is a világi hatásoktól. Joszéf Káró (1488-1575) törvénykönyve, amely ortodox zsidók számos nemzedéke szemében az irányadó háláchikus szöveget jelentette, mintha egyenesen azt az önmagukba való zárkózást és befelé fordulást akarta volna kielégíteni, amelyet a gettó kitermelt magából.

A gettón belül a zsidók bár elkülönült, de intenzív kulturális életet élhettek; ugyanakkor azonban számos felekezetközi kapcsolatra is sor került. A gettó keletkezésével nagyjából egy időben Daniel Bomberg keresztény nyomdász héber nyelvű nyomdát nyitott Velencében; keresztények, zsidók és konvertiták 1520 és 1523 között együttműködtek a két Talmud csodálatos kiadásában, amelynek oldalszámozása mind a mai napig irányadó. A zsidó szedők és korrektorok felmentést kaptak a sárga kalap viselése alól. Később további héber nyomdák is létesültek, amelyek nemcsak vallási klasszikusokat, hanem egykorú zsidó műveket is megjelentettek. Káró nagy törvénykönyvének népszerű tömörítését, a *Sulchán Aruch*-ot Velencében adták ki, és 1574-ben ugyanott zsebkönyv formátumban is megjelent, hogy, mint azt a címoldal tudatja, „ki-ki kebelében is hordhassa, és pihenés vagy utazás közben bármikor és bárhol elővehesse”.[11]

A velencei közösség az állam követelései ellenére is virágzott. A közösséget három nemzet alkotta: a Spanyolországból érkezett ponentinusok (nyugatiak), a levantinusok (keletiek), akik török alattvalók voltak, és a *nazione tedesca,* azaz a német eredetű zsidók – ez volt a legrégebbi, a legnagyobb és a legkevésbé módos réteg. Az itt élő zsidók olaszul is beszéltek, és csak ők foglalkozhattak pénzkölcsönzéssel; velencei állampolgárságot azonban; nem kaptak. A törvény még a 18. század végén is leszögezte, hogy „Velence és az állam zsidói vagy bármilyen más zsidó nem igényelhetik és nem élvezhetik az állampolgársággal járó jogokat".[12] Shakespeare a valósághoz híven járt el, amikor ezt a tényt *A velencei kalmár*-ban megállapította; mint ahogy jogosan mondatta Jessicával azt is, hogy apja, Shylock háza tele van kincsekkel. A sikeres zsidó pénzkölcsönzők gyakran jelentős mennyiségben halmoztak fel kiváltatlan zálogtárgyakat, főleg ékszereket. A velenceiek éppen azért hozták a helyi fényűzési törvényeket, hogy a zsidók ne viselhessék az ilyen zsákmányt; sőt maguk a zsidók is alkottak ilyen fényűzési tilalmakat, hogy „elhárítsák a szemüket rajtuk legeltető keresztények irigységét és gyűlöletét".[13]

A szigorú ruházkodási előírások ellenére a velencei gettó élete nem nélkülözte a vidámságot. Egy kortárs így írta le a Tóraadás ünnepének (Szimhál Torá) szertartásait:

> Ma este félig karneváli ünnepséget tartanak. Sok hajadon és fiatalasszony álarcot ölt, nehogy rájuk ismerjenek, és így látogatják sorra a zsinagógákat; ebben az időszakban ott tolonganak körülöttük a kíváncsiskodó keresztény hölgyek és urak is. (…) Mindenféle nemzet jelen van: spanyolok, levanteiek, portugálok, németek, görögök, olaszok és mások, és mindegyik a maga szokásai szerint énekel. Mivel hangszereket nem használnak, egyesek tapsolnak a fejük fölött, mások a combjukat csapkodják, ismét mások az ujjaikkal utánozzák a kasztanyettát, vagy zekéjükön kaparászva gitározást mímelnek. Egyszóval a zajokkal, az ugrándozással, a tánccal, az arc, a száj, a kar és a többi testrész különös mozgatásával úgy tesznek, mintha karneválon bolondoznának.[14]

A hangszerek hiányának egyedül a rabbik tiltakozása volt az oka. Közülük sokan mindenfajta zenét elutasítottak, arra hivatkozva, hogy zenélés közben a túlságig kell ismételni az imák megszentelt szavait és különösen Isten nevét; mint nem valami meggyőzően hangoztatták, az együgyűek mindebből azt hihetik, hogy két vagy több isten is van. (A 16. és 17. századi Angliában a puritánok hasonló érvekkel küzdöttek a polifon zene ellen, és azt követelték, hogy az ima minden egyes szótagjának csak egyetlen hangjegy feleljen meg.) Az

Ancona melletti Senigalliában fennmaradt egy feljegyzés, amely szerint a helyi rabbi és Mordecháj della Rocca, a *maestro di cappella* között parázs veszekedés tört ki: a rabbi a Talmudból és kabbalista forrásokból merített hosszadalmas idézetekre támaszkodva azt állította, hogy a zene egyedüli rendeltetése a szöveg értelmének ki domborítása, és minden egyéb „puszta bohóckodás”.[15] Mindazonáltal a 17. század elején a velencei gettóban már zeneakadémia működött. Cecil Rothnak a reneszánsz kori velencei zsidóságról írott tanulmányai azt bizonyítják, hogy a rigoristák sűrűn panaszkodtak mind a gettóbeli élet fényűzése és világiassága miatt, mind pedig azért, mert a gettó lakói szívesebben beszéltek olaszul, mint héberül, és azt követelték, hogy az imákat is a helyi nyelven mondhassák el. A zsidók színdarabokat, valamint matematikai, asztronómiai és közgazdasági műveket írtak – természetesen olaszul. Leleményes érvekkel álltak elő annak érdekében, hogy sábbátkor gondolába szállhassanak.[16] A gettón belül megvoltak a saját iskoláik, de megengedett volt, hogy a zsidó diákok orvosi tanulmányaikat a közeli Padovában végezzék, és ott nyerjenek oklevelet. Sok rabbi nem bánta volna, ha a gettó falai még magasabbak.

Való igaz: bár a történelem elsősorban a zsidók és a külvilág kapcsolataival foglalkozik, a zsidókat többnyire jobban foglalkoztatták a maguk néha meglehetősen viharos belügyei. A velencei gettó felállításának idején az itáliai zsidóságot felkavarták a kísérletek, hogy felelősségre vonják a gazdag Immanuel ben Noé Ráfáél da Norsát, aki zsarnokként uralkodott a ferrarai közösségen, oldalán idomított rabbijával, David Piazzighettonéval, aki mindenben Norsa javára ítélt. Norsa azt mondogatta: „Itt ülök a városomban, a népemtől körülvéve, és akinek velem szemben bármilyen követelése van, az csak jöjjön ide, és itt fogjon perbe.” A kortársak szerint nemcsak a zsidók, hanem a keresztények is meghajoltak előtte. Viselt dolgaira akkor derült fény, amikor Abraham da Finzi a bolognai rabbinikus bíróság elé idéztette, azzal a váddal, hogy becsapta őt ötezer arany forinttal, valamint egy rubinnal és egy smaragddal. Norsa fia, azt állítva, hogy apja nincs a házban, nem volt hajlandó átvenni az idézést, mondván:

„Tűnj el innen, *fresca di merda.”* Nem volt szolgálatkészebb az idomított rabbi sem, aki így kiáltott: „Mi dolgom veled, *putto di Haman?”* Az eset megjárt vagy fél tucat rabbinikus bíróságot szerte Itáliában, és bár a legtöbbjük Norsa ellen foglalt állást, volt egy rettenthetetlen bajnoka annak az Abraham Mintznek a személyében, akinek apja, Juda Mintz rabbi, negyvenhét éven át állt a padovai *jesiva* élén, és akiből később Mantova rabbija lett. Az ellenérdekű féltől érke-

ző leveleket és idézéseket összetépték; rabbikat fenyegettek pellengérrel, vagy azzal, hogy keresztény bíróság elé citálják őket. A rabbik körüli csoportosulások egymást vádolták a másik családfájának és műveltségének hiányosságával; mindegyik a maga genealógiájával és tudományos felkészültségével kérkedett, és a vitát tovább élezte a szefárdok és askenáziak közötti villongás. Mintz „sima szavú szefárdnak" és „az ügy Sátánjának" nevezte Abraham Cohen bolognai rabbit, mire Cohen így vágott vissza: „Te kötekedő papoknak nevezed az őseimet. (…) Én büszke vagyok erre a névre (ti. a szefárdra), mert mi, szefárdok, köztük én magam is, szenteltük meg elsőnek, az egész világot megelőzve, az isteni nevet, és győztük le a legnagyobb kísértéseket. (…) Te mihaszna nyomorult vagy, hazug és csaló. (…) Ó, te tudatlan, ostoba, dőre, üresfejű bolond!" Kijelentette még, hogy Mintz világéletében rablásból és sikkasztásból élt, „és a világ egyik végétől a másikig úgy ismerik, mint gazembert és csalót". Elhangzott az is, hogy Mintz csak azért követhette apját, mert jól tudott játszani a *sófár*-on. A végén már több mint ötven rabbi, köztük több külföldi is keveredett az ügybe, és Norsának engednie kellett. Az ellene felhozott vádak elég sötéten hangzanak, de ne feledjük, hogy a fennmaradt beszámoló ellenséges rabbinikus forrásokból ered. A két párthoz tartozó rabbikat emellett bonyolult házassági hálózat fűzte össze, és a jogi-hittételi szempontokat nemzedékekre visszanyúló dinasztikus viszályok élezték tovább.[17]

A Norsa-ügy tükrében az itáliai zsidó közösségek életerős, önvédelemre kész és képes csoportok benyomását keltik. A zsidók is, mint mindenki más, képességeikre hagyatkozva boldogultak, és a 16. századi Itáliában kiemelkedő zsidó sikertörténetek is akadtak. Ott volt például az 1540-ben, Mantovában született zsidó polihisztor, Abraham Colorni, aki a ferrarai hercegek szolgálatában bámulatos mérnöki hírnevet vívott ki magának. Leonardo da Vincihez hasonlóan az ő szakterülete is a katonai felszerelések tervezése volt; tervezett aknákat, robbanószerkezeteket, pontonhidakat, összehajtható csónakokat és ostromlétrákat, de erődöket is. Előállította a géppuska egy korai modelljét is: kétezer olyan szakállas puskát gyártatott, amely egyetlen töltésre tíz lövést tudott leadni. Ugyanakkor jeles matematikus volt, csillagászati táblázatokat készített, és új, tükrös módszert talált fel a távolságok mérésére. Emellett bámulatos szabadulóművész volt, írt a titkosírásról, és elítélte a tenyérjóslást, s nem utolsósorban híres bűvész is volt, különösen a kártyatrükkökben jeleskedett. Nem meglepő,

ha II. Rudolf, a mágus-császár is meghívta a maga káprázatos fényű prágai udvarába.[18]

A skála másik végén azonban ott voltak azok a szerencsétlen zsidók, akik áldozatul estek a keresztények és a törökök között a Földközi-tengeren és partvidékén dúló, kiterjedt, bár meg-megszakadó háborúságnak, és akiket rabszolgának adtak el. A zsidók politikája az volt, hogy mindkét féllel ápolják a jó viszonyt. Azokat a zsidókat, akik az 1490-es években Spanyolországból és Portugáliából menekültek, jól fogadták Konstantinápolyban, ők pedig viszonzásul segédkezet nyújtottak a helyi fegyvergyártás megszervezéséhez. Az újonnan érkezettek az ottomán Szalonikiben már megtelepült zsidó közösséget erősítették, mígnem az a világ egyik legnagyobb közösségévé vált: 1553-ban már több mint húszezer zsidó élt a városban. Zsidó kereskedők működtek az egész Levante, valamint az Égei-tenger és az Adria vidékén, és voltak olyan időszakok, amikor a velencei zsidók, hála balkáni és még keletebbre terjedő összeköttetéseiknek, kezükben tartották a város keleti kereskedelmének jelentős részét. Ugyanígy bázisuk volt a zsidóknak más itáliai kikötővárosokban is, elsősorban Anconában, Livornóban, Nápolyban és Genovában, és ritka volt az olyan kereskedelmi hajó, amelynek az utasai között ne akadt volna zsidó üzletember. Másfelől ezeket az utasokat különösen veszélyeztették az ottomán és keresztény hadi- és kalózhajók. A zsidók mint foglyok különösen becsesek voltak, mivel elterjedt, nem is alaptalanul, a hit, hogy még ha ők maguk szegények is, valahol akad majd egy zsidó közösség, amelyet rá lehet beszélni a kiváltásukra.

Ha egy zsidót keresztény hajón a törökök ejtettek fogságba, szabadulását általában Konstantinápolyból intézték; Velencében viszont a levantei és a portugáliai zsidó gyülekezetek külön szervezetet hoztak létre azoknak a zsidóknak a kiváltására, akiket a keresztények ejtettek foglyul török hajókon. A zsidó kereskedők minden áru után külön adót fizettek a szervezet támogatására; ez egyfajta biztosításnak is minősülhetett, elvégre csupa lehetséges áldozatról volt szó. A legfőbb ragadozók a johannita lovagok voltak, akik máltai bázisukat a rabszolga-kereskedelem utolsó európai központjává alakították. Ők mindig is rajta tartották a szemüket a zsidókon, és keresztény hajókról is elrabolták őket, azon az alapon, hogy ottomán alattvalókról van szó. A lovagok rabszolgáknak való barakkokban tartották foglyaikat, és rendszeres időközönként eladták őket olyan spekulánsoknak, akik a zsidókért a napi árfolyamnál többet is megadtak, mivel ők is abból indultak ki, hogy minden zsidó gazdag, és így joggal reménykedhetnek

a váltságdíjban. A velencei zsidók állandó ügynököt telepítettek Máltára, aki figyelte, mikor érkeznek zsidó foglyok, és ha volt rá pénz, gondoskodott szabadulásukról. A keresztény tulajdonosok kihasználták a zsidó segítő szolgálatot, és elképesztő árakat kértek foglyaikért. Egy bizonyos Judah Surnago nevű hetvenöt éves zsidót meztelenül két hónapra egy pincébe zártak, úgy, hogy megvakult, és felállni sem bírt többé, tulajdonosa pedig kijelentette: szálanként tépi ki a szakállát és a szempilláját, és láncra veri, ha a zsidó ügynök nem fizet érte kétszáz dukátot. Ezt a pénzt meg is kapta; de ugyanez az ügynök nem volt hajlandó hatszáz dukátot adni a rodoszi Aron Afiáért, akivel szintén komiszul bánt spekuláns tulajdonosa az ügynök rámutatott, hogy ha a szerencsétlen meghal a fogságban, a tulajdonos elveszíti tőkéjét. Ez történt Joszéf Lévi esetében, akit tulajdonosa ütlegelt, hogy magasabb árat kapjon érte, a fogoly azonban korbácsolás közben meghalt.[19]

Ez a visszataszító üzletelés háromszáz éven át folytatódott. 1663-ban Philip Skippon, Cromwell régi híve leírást adott a máltai rabszolgabörtönről, és többek között ezt írta: „Zsidókat, mórokat és törököket tartanak itt mint rabszolgákat, hogy aztán a nyilvános piacon eladják őket. (…) A zsidókat a többiektől az különbözteti meg, hogy kalapjukon vagy sapkájukon kis darab sárga vásznat viselnek. Láttunk egy gazdag zsidót, akit egy évvel ezelőtt ejtettek foglyul, és aznap délelőtt adtak el a piacon négyszáz scudóért, amikor mi a börtönt fölkerestük. A velencei útlevéllel rendelkező zsidó, magát szabadnak képzelve, megütötte a kereskedőt, aki megvásárolta. Mire nyomban idehozták, szakállát és haját lenyírták, lábát súlyos láncokba verték, és ötven botütést mértek rá."[20] Még 1768-ban is előfordult, hogy a londoni zsidó közösség nyolcvanfontnyi hozzájárulást küldött egy szállítmány máltai zsidó fogoly kiváltásához, és további harminc évbe tellett, amíg Napóleon véget vetett a máltai rabszolgakereskedésnek.

A spanyolországi kiűzetést követő ottomán kapcsolataik miatt a zsidókban sok olasz ellenséget látott; ez volt a járulékos oka a szegregációs gettórendszer kiépítésének. A néphit szerint például a zsidók az 1565-ös nagy ostrom idején segíteni próbáltak a törököknek Málta bevételében. Ám a 16. századi Európában a zsidóság sorsát érintő legfőbb tényező a reformáció volt. Hosszú távon a protestantizmus elterjedése igen nagy hasznára volt a zsidóknak, mivel megtörte a latin Európa monolitikus egységét; ettől fogva a keresztények már nem is törekedhettek arra, hogy olyan társadalmat hozzanak létre, amely egyetlen vallást követ. Ezzel megszűnt a zsidóknak mint az egyetlen nem

konformista csoportnak a hangsúlyos elszigeteltsége. Európa tekintélyes részében a reformáció magával hozta a szerzeteseknek, a zsidók e leggyűlöltebb ellenségeinek bukását, mint ahogy megszűntek az olyan intézmények is, mint a papi nőtlenség és a szerzetesi rendszer, amelyek nagy kárára voltak a zsidó érdekeknek.

A reformáció, amely a reneszánsz tudósainak munkásságára épített, ismét felkeltette az érdeklődést a héber tanulmányok és különösen az Ótestamentum iránt. Számos katolikus apologéta a zsidókat és még inkább a *marranó*-kat kárhoztatta, amiért segítik és ösztönzik a protestáns gondolkodókat. Maguk a zsidók is meséket terjesztettek arról, hogy egyes keresztény hatalmasságok, még a spanyol király is *marranó*-któl származnak, és titokban a keresztények bukásán munkálkodnak; krónikáik például a *marrano* tényezőnek tulajdonították a protestantizmus navarrai térhódítását. Ám nem sok bizonyíték szól amellett, hogy a reformátorokat az Ótestamentum iránti érdeklődésük zsidópártivá is tette volna. Az olyan keresztény hebraisták, mint Pico della Mirandola (1463-1494), Johannes Reuchlin (14551522), Sebastian Münster, 1528-tól a baseli egyetem héberprofesszora és Philipp Melanchton (1497-1560) éppoly elszánt ellenségei voltak a judaizmusnak, mint akármelyik dominikánus szerzetes, habár Melanchton például bírálta a vérvádat és más antiszemita túlkapásokat. Ezek a tudósok elvetették a Misnát és a Talmudot, sőt valamennyi zsidó kommentárt, a kabbala egyes részeinek kivételével. Közülük a legjelentősebb, Erasmus, a kabbalát is elutasította, és a zsidó tudományosságot rendkívül veszélyesnek tartotta; úgy vélte, hogy ártalmasabb a hitre, mint akár a középkori tudósok obskurantizmusa: „Semmi nem ártóbb és ellenségesebb Krisztusra nézve, mint ez a fertő."[21] A kölni inkvizítornak pedig így írt: „Ki az közülünk, aki ne gyűlölné ezt az emberfajtát? (…) Ha keresztényi dolog a zsidókat gyűlölni, mi itt valamennyien keresztények vagyunk."[22]

Való igaz, hogy kezdetben a zsidók üdvözölték a reformációt, mivel megosztotta ellenségeiket. Az is igaz, hogy például Luther a zsidókhoz fordult támogatásért, amikor újraértelmezte a Bibliát vagy elutasította a pápa követeléseit. 1523-as, *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei (Arról, hogy Jézus Krisztus zsidónak született)* című pamfletjében azt fejtegette: immár semmi sem szól amellett, hogy a zsidók ne fogadják el Krisztust, és rövidlátó módon tömeges és önkéntes áttérésben bízott. Amikor a zsidók erre azt felelték, hogy a Talmud Biblia-értelmezése a Lutherét is felülmúlja, és maguk is áttérésre szólították fel a reformátort, Luther először megtámadta őket makacsságukért

(1526), majd 1543-ban dühödten ellenük fordult. *Von den Juden und ihren Lügen (A zsidókról és hazugságaikról)* című, Wittenbergben kiadott pamfletje a modern antiszemitizmus első termékének tekinthető, és hatalmas lépést jelen a holokauszthoz vezető úton. „Először a zsinagógáikat kell felgyújtani – buzdította olvasóit –, és ami megmarad belőlük, azt a szemét alá kell temetni, hogy soha senki egy kődarabot vagy egy marék hamut se lásson belőle." A zsidó imakönyveket meg kell semmisíteni, és a rabbikat el kell tiltani a prédikálástól. Ezután maguk a zsidók kerülnek sorra: házaikat „szét kell zúzni, és el kell pusztítani", a házak lakóit pedig „közös fedél alá vagy istállóba kell gyűjteni, mint a cigányokat, hogy megtanulják: nem ők az urak a mi országunkban". A zsidókat ki kell tiltani az utakról és a piacokról, tulajdonukat le kell foglalni, majd ezeket a „gyilkos mérgű férgeket" kényszermunkára kell hajtani, ahol „orruk verítékével" keresik meg a kenyerüket. Végső megoldásként pedig egyszerűen el kell űzni őket „minden időkre".[23] A zsidók elleni kirohanásában Luther elsősorban pénzkölcsönzői szerepükre utalt, és azt hangoztatta, hogy vagyonuk nem illeti meg őket, mivel azt „uzsorával belőlünk préselték ki". Az uzsorás, fejtegette Luther,

> sokszoros tolvaj és gyilkos. (…) Aki másnak a táplálékát kiszívja, elrabolja és ellopja, éppen olyan nagy gyilkosságot követ el (amennyire rajta múlik), mint aki valakit kiéheztet és tönkretesz. Az uzsorás azonban ezt teszi, és közben biztosan ül a székén, bár inkább az akasztófán kellene lógnia, és annyi hollónak kellene ennie a húsát, ahány aranypénzt lopott. (…) Ezért az emberiségnek nincs a földön nagyobb ellensége (az ördög után), mint a fösvény és az uzsorás, mert ez isten akar lenni minden ember fölött. (…) Az uzsorás olyan óriási, hatalmas szörny, mint a szakállas farkas. (…) És ahogyan az útonállókat, gyilkosokat kerékbe törik és lefejezik, annyival inkább kellene az uzsorásokat kerékbe törni (…) elkergetni, kiátkozni és lenyakazni!

Luther nem érte be a szóbeli szitkokkal. Még mielőtt antiszemita pamfletjét megírta volna, 1537-ben kiutasíttatta a zsidókat Szászországból, és az 1540-es évek folyamán még számos német városból, 1543-ban pedig sikertelenül próbálta rávenni a választófejedelmet, hogy Brandenburgból is űzze el őket. Követői azonban tovább ágáltak az ottani zsidók ellen; 1572-ben feldúlták a berlini zsinagógát, és a rá következő évben végre érvényesítették akaratukat: a zsidókat az egész országból kitiltották. Kálvin János több jóindulattal viseltetett a zsidók iránt, részben mert többé-kevésbé egyetértett a kamatra való kölcsönzés elvével. Írásaiban tárgyilagosan idézte a zsidók érveit, és lutherá-

nus ellenfelei még zsidóbarátnak is bélyegeztek.[24] Mindazonáltal a zsidókat a kálvinista városokból és a kálvinista Pfalzból is kiűzték.[25]

A protestánsok ellenségessége a zsidókat a császár karjaiba hajtotta. Amikor V. Károly a spanyol koronát viselte a fején, korántsem volt a zsidók barátja. 1543-ban rávette a pápaságot, hogy létesítsen inkvizíciót Portugáliában is, hét évvel később Lisszabonból számos *marranó*-t kitiltott, 1541-ben Nápolyból űzte el a zsidókat, és egyes flamand területeiről is kiutasította őket. Németországban azonban hasznos szövetségesekre talált a zsidókban, és az augsburgi (1530), speyeri (1544) és regensburgi (1546) rendi gyűléseken személyesen akadályozta meg kiűzetésüket. A katolikus hercegérsekek ugyancsak hasznos szövetségest láttak a zsidókban protestáns polgáraik ellen, még ha ezt nyilvánosan nem voltak is hajlandók beismerni. Ennélfogva az augsburgi békében úgy határoztak, hogy az egyházi vezetésű államokra nem vonatkozik a béke központi elve, a *cuius regio, eius religio* (a vallás az uralkodó fejedelem vallását követi), és ennek következtében a zsidók megmaradhattak Németországban. Rosheimi Josel, az elzászi főrabbi, aki ebben a feszültségteli korszakban a zsidók szószólója volt, Luthert „gazembernek" címezte, Károly császárt pedig kinevezte „az Úr angyalának"; a zsinagógákban a zsidók a császári hadsereg sikereiért imádkoztak, és ellátták a sereget pénzzel és élelemmel – miáltal egy új és igen jelentős zsidó túlélési módszert alapoztak meg.[26]

Mindazonáltal a kibontakozó ellenreformáció nemcsak a protestánsokkal, hanem a zsidókkal is keményen bánt. A pápák, akárcsak más fejedelmek, a hagyományhoz híven felhasználták s egyszersmind védelmükbe is vették a zsidókat. Itáliában már a spanyolországi kiűzetés előtt is ötvenezer zsidó élt, akiknek létszámát a menekültek gyors iramban felduzzasztották. A létszámnövekedés, csakúgy, mint Velencében, másutt is bajokkal járt, de a pápai politika egészében jóindulatú maradt. III. Pál (1534-1549) még pártolta is a Nápolyból 1541-ben kiűzött zsidók letelepedését, és hat évvel később *marranó*-kat is befogadott, védelmet ígérve nekik az inkvizíció elől; utóda, III. Gyula pedig megújította a biztosítékokat. 1555 májusában azonban Caraffa bíboros, főinkvizítor, a zsidók, a másként gondolkodók és az eretnekek ostora IV. Pál néven pápa lett, és haladéktalanul felülvizsgálta a korábbi politikát. A keresztények és a zsidók nem csupán Anconában, hanem sok más itáliai városban, így a pápai fennhatóság alatt lévőkben is szabadon érintkeztek egymással, a pápa pedig Erasmusszal együtt azt vallotta, hogy a judaizmus befolyása halálos fenyegetést je-

lent a vallásra nézve. Megválasztása után két hónappal a *Cum nimis absurdam* kezdetű pápai bullával Rómára is alkalmazta a velencei megoldást: a város zsidóit a Tiberis bal partjára költöztette, és új lakhelyüket fallal vétette körül. Anconában ugyanekkor tisztogatást hajtott végre a *marranó*-k között, és huszonötüket nyilvánosan megégettette. A gettót hamarosan a pápai állam minden városában bevezették, és 1562-től a zsidóellenes törvények már hivatalosan is használták ezt a kifejezést. A héber könyveket nemcsak Rómában és Bolognában, hanem Firenzében is tűzbe vetették. V. Pius (1566-1572) még elődjénél is irgalmatlanabb volt; 1569-es, *Hebraeorum Gens* kezdetű bullája olyan zsidó közösségek elűzetését is szentesítette, amelyek az ókor óta folyamatosan fennálltak. A későbbi pápák egyénenként különbözőek voltak ugyan, de a pápai politika a pápai államban továbbra is gettókba zárta a zsidókat, és nyomást gyakorolt más uralkodókra, hogy ők is hasonlóképpen járjanak el. Ennek megfelelően gettó létesült 1570-71-ben Toscanában, 1599-ben Veronában, 1601 és 1603 között pedig Padovában és Mantovában. A ferrarai hercegek megtagadták az engedelmességet, de hajlandóak voltak eltiltani a zsidókat a könyvnyomtatástól.[27] Végül Livorno lett az egyetlen város, amely semmilyen formában nem létesített gettót.

Nem a pápaság volt az egyedüli intézmény, amely a zsidók ellen fordult. A legerősebb monarchiák, amelyek hagyományosan a zsidó közösségek legbuzgóbb és leghatékonyabb védelmezői voltak, egyszersmind az eretnekséget is a leghevesebben elítélték. Európa számos területén az ellenreformáció erőteljes reakció volt a század első felében elterjedt nyugtalanító eszmék – mindenféle felforgatás és újítás – ellen, olyan visszatérés a rendhez és a józansághoz, amelyet felülről irányítottak ugyan, de amely széles körű népi támogatást is élvezett. A zsidókat, főleg a *marranó*-kat általában nyugtalanságot szító elemnek tekintették. Ezek a kényszer hatására áttért zsidók és leszármazottaik, a zsidó ortodoxia fegyelmétől elvágva, a legkülönbözőbb áramlatok felé húztak; így például hajlottak az anabaptizmusra is, amely a hatóságokból a legnagyobb gyűlöletet váltotta ki szóhasználatukban ez volt minden vallási engedetlenség általános gyújtóneve. Számos *marrano* bizarr keveréket állított elő keresztény és zsidó hiedelmekből; szkeptikusan vagy épp gúnyosan kezelték Szűz Máriát és a szenteket, kacagtak a képeken és a jámborok ájtatoskodásán, és mindenfajta hatósági tekintéllyel a maguk egyéni ítélőképességét szegezték szembe. A *marranó*-kat nem csupán eretneknek, de az állam potenciális árulóinak is tekintették – a hatóságok példaként hivatkozhattak João

Migueznek (Don Joszéf Nászi), Naxosz hercegének jelképes értékű gyűlöletkeltő személyiségére; a keresztényből lett zsidók e legnagyobb hatalmú képviselője egyenesen a szultánnak lett a tanácsadója.

Az egyházi és világi ellenreformáció a legjobban a bevándorlókra gyanakodott, akik közé a *marranó*-k is tartoztak. A hatóságok tapasztalatból tanulták meg, hogy a mozgás mindig bajjal jár. A régóta területükön tartózkodó zsidókat több elnézéssel kezelték; a veszélyes eszméket az újonnan jöttek hozták magukkal. Ez a félelem több szinten működött. A velencei pékek céhe nyilvánosan leplezte le bevándorolt mesterlegényeit: „A lutheránusok nyomdokaiba lépnek, és miközben azzal kérkednek, hogy az egykor legkeresztényibb Németországot zűrzavarba taszították (…) most nem fukarkodnak az igyekezettel, hogy az itteni pékek céhét tönkretegyék." A legmagasabb szinten V. Károly velencei követe figyelmeztette a köztársaságot, hogy amennyiben nem irtja ki az eretnekséget, a népek barátsága kedvéért „magára vonja a fejedelmek ellenségességét (…) mert (az eretnekek) azt kívánják, hogy a hűbéres ne adózzék fejedelmének engedelmességgel, és céljuk az, hogy az uralom minden formáját szétzúzzák, és a népeket szabaddá tegyék".[28] Giovanni Antonio Facchinetti, V. Pius velencei nunciusa a törökök elleni háború katonai kudarcait habozás nélkül Velence bűnös mulasztásának tulajdonította; mivel a köztársaság nem irtotta ki a zsidókat és az eretnekeket, immár nem a török, hanem Isten hadakozik ellenük, és Velence uralkodói jól tennék, ha megkérdeznék maguktól: „Vajon miért érzi úgy Isten, hogy ez az állam megsértette Őt az Ő fenségében?"[29] A hatóságok kedvelték a zsidót mint a gazdagság létrehozóját, de annál inkább gyűlölték mint eszmék terjesztőjét.

Pedig a kétféle tevékenység ugyanannak az éremnek a két oldalát jelentette. Éppen a tapasztalat igazolta, hogy a mozgásban lévő zsidó, aki a nyugtalanító eszmék legvalószínűbb közvetítője volt, egyszersmind új és hatékonyabb módszerekkel járul hozzá egy adott ország gazdasági felvirágzásához. A történelem folyamatosan arra oktat, hogy a helyváltoztatás és áttelepülés puszta ténye élénkítő hatással van az eszmékre és a cselekvés módozataira; tehát a bevándorló mint gazdasági tényező hatékonyabbnak minősül. Amikor a Kr. e. 8. és 7. században az elszegényedett görög pásztorok és olajbogyó-termelők elhagyták szülőföldjüket, sikeres kereskedő-telepesekké váltak a Földközi-tenger egész vidékén. A 19. században a skót felföldön éhező kléntagok, elnyomorodott ír mocsárlakók Clare-ből és Kerryből, féljobbágyi sorban élő lengyelek vagy a Mezzogiorno föld nélküli pa-

rasztjai vállalkozó szellemű polgárokká alakultak Ontarióban és Új-Zélandban, Bostonban, New Yorkban és Chicagóban, a Közép-Nyugaton, Argentínában és Új-Dél-Walesben. Napjainkban pedig, amikor a szárazföldről jött kínaiak telepednek le Tajvanon és Hongkongban, vietnamiak érkeznek Kaliforniába és Ausztráliába és kubaiak Floridába, mindnyájan észlelhettük a helyváltoztatás szinte csodaszerű hatását.

A reformáció, az ellenreformáció és a vallásháborúk felkavarták az európai hangyabolyt, és nyomukban szorgos kis közösségek futottak szét minden irányban. Néha, a zaklatás és az üldözés elől menekülve, kétszer vagy háromszor is helyet változtattak, mielőtt valahol tartósan letelepedtek volna – és a végleges befogadó körzetek kivétel nélkül minden esetben jól jártak velük. Max Weber és R. H. Tawney korábban amellett érvelt, hogy a modern kapitalizmus vallási fogalmak terméke; az utóbbiakat hol „protestáns etikaként", hol kálvinista „üdvözülési pánikként" határozták meg, de mindkettő egyaránt a kemény munka és a felhalmozás szellemét nevelte bele az emberekbe. Ezt az elméletet azonban számos legyőzhetetlen ellenvetés cáfolja, és mára valószínűbbnek látszik, hogy a közös tényező nem a szektariánus hitvilág, hanem a helyváltoztatás volt. A nemzetgazdaságokra ható dinamikus impulzusról, különösen Angliában és Németalföldön, később pedig Észak-Amerikában és Németországban, nemcsak a kálvinisták gondoskodtak, hanem a lutheránusok, az észak-itáliai katolikusok és nem utolsósorban a zsidók is.[30]

E mozgásba lendült közösségeket nem a teológia kötötte egymáshoz, hanem a vonakodás, hogy alávessék magukat a vallási és morális eszmék egyházi kezdeményezésű állami szabályozásának. Valamennyien elutasították az egyházi hierarchiákat, kiálltak a gyülekezetek vallási önkormányzata és az ember magánügyének tekintett lelkiismeret mellett. Mindebben az emigránsok különböző felekezetei közül a zsidók képviselték a legjellegzetesebb álláspontot. Ők már a második Templom lerombolása óta elvetették a klerikalizmust, és jóval a protestáns szekták fellépése előtt magukévá tették a kongregacionalizmust. Közösségeik maguk választották meg rabbijaikat, és ezt az átruházott tekintélyt a dogmatikus teológia hiánya és az intellektuális tolerancia szelleme tette működőképessé. És ami a legfontosabb: a zsidóknak már gyakorlatuk volt az áttelepülésben. Egész történelmük során szüntelenül mozgásban voltak. Mint a kezdet kezdete óta idegeneknek és jövevényeknek minősülők, sok nemzedéken keresztül és különböző helyzetek végtelen skáláját bejárva tökéletesítették az

emigránslét számos művészetét; ezen belül különös járatosságot szereztek abban, hogyan koncentrálják vagyonukat úgy, hogy egy veszélyessé vált helyről gyorsan áthelyezhessék egy új letelepülési övezetbe. Kereskedelmi és kézművesi gyakorlatuk, népi kultúrájuk és törvényeik pedig hatékonyságukat egyesítve álltak ennek az alkotó mobilitásnak a szolgálatába.

Ez volt az egyik oka, amiért az újonnan jött zsidók, bármilyen viszontagságokon mentek is keresztül, mindig képesek voltak működő tőkét szerezni, ami viszont oda vezetett, hogy általában szívesen látták őket. Ahogy egy zsidó apologéta, Manasszé ben Jiszráél a 17. század közepén megfogalmazta:

> Innen pedig látható, hogy Isten nem hagyott el bennünket; mert ha egyvalaki üldöz, másvalaki udvariasan és előzékenyen fogad; és ha az egyik fejedelem rosszul bánik velünk, a másik szívélyes hozzánk; ha az egyik száműz országából, a másik ezer kiváltságot ígérve hív meg magához, ahogy tették ezt különböző itáliai fejedelmek, Dánia legmagasztosabb királya és a nagy hatalmú savoyai herceg Nissában [Nizza]. És nem látjuk-e mindenütt, hogy amely államok az izraelitákat befogadják, virágzásnak indulnak, és nagymértékben növelik kereskedelmüket?[31]

Általános adottságaikon túl a zsidók sajátos hozzájárulással is gyarapították a gazdasági újítás és a vállalkozás szellemét. A középkorban, amint azt láthattuk, a környező keresztény közösségek fokozatosan elsajátították városfejlesztési, kereskedelmi és pénzügyi szakértelmüket; az ilyen esetekben a zsidók túlélték társadalmi és gazdasági hasznosságukat, és gyakran el is tanácsolták vagy diszkriminációval sújtottak őket. Ilyenkor az volt az egyik lehetőség, hogy kevésbé fejlett környékre költözzenek, ahol még szükség volt szaktudásukra. Ám volt még egy lehetőség, és a zsidók ehhez is értettek: az, hogy új módszereket dolgozzanak ki. Mindig egy ugrással megelőzték a versenytársakat, vagy úgy, hogy növelték a létező módszerek hatékonyságát, és ezzel leszállították a kamatlábakat és az árakat, vagy pedig úgy, hogy új módszereket vezettek be. Újító szellemük mindig olyankor tűnt ki a legélesebben, amikor új területre költöztek, általában azért, mert ilyenkor vette át a kezdeményezést egy új nemzedék. S ami ugyanilyen fontos: a zsidók gyorsan reagáltak a merőben új jelenségekre és helyzetekre. Vallásuk megtanította őket a racionális okoskodásra; márpedig a kapitalizmus fejlődésének minden szakaszában a racionalitás révén, a meglévő módszerek káoszának részbeni rendezésével haladt előre. A zsidók pedig képesek voltak erre, Inert míg a

maguk szűk és elszigetelt világában általában mélységesen konzervatívok voltak, a társadalomhoz mint egészhez nem fűzte őket semmilyen érzelmi elkötelezettség, és így a legcsekélyebb szívfájdalom nélkül figyelhették a régi hagyományok, módszerek és intézmények pusztulását – mi több, vezető szerepet is játszhattak lebontásukban. Ekként elmondható, hogy a zsidók természet adta kapitalista vállalkozók voltak.

Kívülállói státusuk következtében tehát a zsidók viszonylag szabadon követhették az értelem logikáját, és ez sehol sem vált nyilvánvalóbbá, mint a pénzhez való viszonyukban. Az emberi haladást a zsidók többek között azzal szolgálták a leghatékonyabban, hogy rákényszerítették az európai kultúrát: egyezzen ki a pénzzel és a pénz hatalmával. Az emberi társadalmak mindig feltűnően vonakodtak attól, hogy a pénzt demisztifikálják, és lényege szerint becsüljék, mint olyan, viszonylagos értékű árut, amely nem különbözik a többitől. A társadalom hajlik rá, hogy minden árunak abszolút értéket tulajdonítson; nem látja be, hogy a dolgok értéke időtől és helytől függően változik. Különösen vonatkozik ez a szemléletmód a pénzre, mivel annak értéke látszólag szilárdan rögzített; még beruházásaiknak is sajátos erkölcsi felhangjai vannak. Miért szögezte le Szent Pál, és miért ismételgetik gondolkodás nélkül milliók és milliók, hogy „a pénz szeretete minden gonosznak gyökere”? Miért nem utalnak ugyanígy a föld, a nyáj vagy a lovak, esetleg a házak vagy a festmények iránti szeretetre, leginkább pedig a hatalom szeretetére? Semmilyen bizonyítható ok nem szól amellett, hogy éppen a pénzt szemlélj ék ilyen felháborodással. Továbbmenően a pénz és a többi áru közötti erkölcsi megkülönböztetés átterjed a beruházás fogalmára is, és rendkívüli módon megnehezíti, hogy a megtakarítást és a gazdasági fejlesztést etikai keretek közé illesszük. Az emberek teljes tisztességgel tenyésztettek marhákat; érdemdúsan vetették és aratták le a gabonát. Ám ha a pénzt dolgoztatták, parazitáknak minősültek, akik – ahogy végül meghatározták – „munka nélkül szerzett haszonból” éltek.

A zsidók kezdetben éppúgy áldozatai voltak e tévhitnek, mint bárki más; sőt éppen ők találták ki az egészet. De mert hozzászoktak a vallási racionalizáláshoz, és akaratuk ellenére arra ítéltettek, hogy pénzzel kereskedjenek, előbb-utóbb vállalkoztak rá, hogy szembenézzenek a problémával, és megoldják. Amint korábban láttuk, kezdetben kettős mércét dolgoztak ki a pénzbeli ügyletekhez, aszerint hogy zsidókkal vagy nem zsidókkal kerültek kapcsolatba. E gyakorlat néhány eleme mindmáig fennmaradt: Izraelben (és másutt) sok zsidó

bank teszi hirdetményben közzé, hogy a zsidók közötti kölcsönügyletek a vallási törvényeket követik. A 15. század végétől azonban a zsidó racionalisták megkísérelték, hogy a pénzt megfosszák mágikus jellegétől. Egy 1500-ban lezajlott ferrarai vitában Abraham Farissol avignoni rabbi, az újítók egyik jól ismert (és nem egészen tisztességes) érvének hangoztatásával, azt fejtegette, hogy a bibliai idők óta változtak a dolgok, és a pénz pusztán áruvá vált:

> Ez új helyzetet teremtett, új kötelezettségekkel. Természetes, hogy a nincsteleneknek szánalomból ingyen adunk valamit, de egyéb esetekben, amikor valakinek olyasvalamire van szüksége, amit embertársa bőségben birtokol (…) a megadott áron megvásárolja. Innen (…) ered a fennálló gyakorlat, hogy fizetünk a házak és a munkások bérléséért (…) aminek megvan a maga ára. Mert ha a természet és a bölcsesség azt kívánná, hogy segítsünk mindenkin, aki szükségletei kielégítéséhez erre rászorul, és annak, akinek pénzre van szüksége, kamat nélkül kölcsönözzünk, akkor a természet azt is megkövetelné, hogy akinek házra, lóra vagy valamilyen munkára van szüksége, mindezt fizetség nélkül megkaphassa.[32]

Farissol úgy vélte, hogy a kölcsönösen elfogadott ár-, bér- és kamatrendszer társadalmilag jótékony hatású, mivel egy rendezett társadalmon belül hozzájárul, hogy a gazdasági kapcsolatokat barátságos alapon szabályozzák. Az, hogy valaki a tulajdonában lévő pénzből tesz szert jövedelemre, semmivel sem szégyenletesebb vagy kevésbé szégyenletes, mint ha a földbirtok vagy bármilyen más áru válik jövedelmi forrássá; „ebből pedig, a gyakorlattal és a természettel összhangban, az következik, hogy aki embertársa pénzéből hasznot húz, az kötelességszerűen fizessen is valamit vissza a hasznából". Jicchák Ábrábánél nagyjából ugyanekkor hasonló alapon érvelt a Mózes V. könyvéhez, a Deuteronómiumhoz írott, először 1551-ben megjelent kommentárjában: „A kamatban semmi sincs, ami méltánytalan volna (…) mert rendjén való, hogy az emberek pénzükből, borukból és gabonájukból haszonra tegyenek szert, és ha valaki más ember pénzét igényli (…) úgy a gazda, aki búzát kapott, hogy földjét bevethesse, és amint az rendes körülmények között helyénvaló, vállalkozásában sikerrel járt, miért ne juttatna a kölcsönadónak tíz százalékot? Ez mindennapi és tisztességes üzleti művelet." Kamatmentesen, tette még hozzá, ugyanez a művelet olyanoknak jár ki, akiknek különleges figyelemmel tartozunk, például valamely szükséghelyzetben lévő hitsorsosunknak.[33]

A pénzzel való nyílt és őszinte szembenézés csakúgy, mint a pénz tisztességes és racionális kezelése, mélyen gyökerezik mind a bibliai, mind a rabbinikus judaizmusban. A judaizmus nem játszotta ki egymás ellen a jámborságot és a jómódot; dicsérte a szegényeket, elítélte a zsugoriságot, de ugyanakkor szüntelenül arra utalt, hogy az élet örömei és az erkölcsi tisztesség egyáltalán nem függetlenek egymástól. A Deuteronomium egyik szép részletében Mózes rámutat, hogy Isten bőséggel árasztja el azokat, akik megtartják törvényét: „És szeretni fog téged, és megáld téged, és megsokasít téged; és megáldja a te méhednek gyümölcsét, a te földednek gyümölcsét: gabonáidat, mustodat és olajodat; teheneid fajzását és juhaidnak ellését azon a földön, amely felől megesküdött a te atyáidnak, hogy néked adja azt."[34] Izrael maga is jómódnak fog örvendeni: „…és sok népnek adsz zálogos kölcsönt, te pedig nem kérsz kölcsön".[35] „Mert akik az Urat keresik, semmi jót sem nélkülöznek" – mondja a zsoltár.[36] A Zsoltárok és a Példabeszédek, Salamon bölcsességei, a Prédikátor könyve vagy Ben Szirá bővelkednek a hasonló gondolatokban, és ezeket visszhangozza a Talmud is: „Ínség idején értékeli leginkább az ember a jómódot." „Hét tulajdonság van, amely »kedves az igazaknak és kedves a világ szemében«; egyikük a gazdagság." A zsidó háláchá mindig közvetlenül foglalkozott konkrét és nem csupán elméleti üzleti problémákkal, abból a feltevésből kiindulva, miszerint a kereskedés nem csupán összeegyeztethető a szigorú erkölcsiséggel, hanem egyenesen erényes tevékenység, mivel általa válik lehetségessé a zsidó közösség pillérét jelentő gondoskodás és jótékonyság. A katedokrácia azért rendelkezett és írt reálisan a kereskedésről, mert számos tagja ezt a mesterséget űzte. Az olyan tudósok, mint Maimonidész és Náhmánidész soha nem osztották azt a feltételezést, amely annyira jellemző a keresztény értelmiségre, hogy tudniillik a könyvolvasás és a könyvírás alapvetően megkülönböztetendő a könyveléstől. A rabbinikus judaizmus olyan megállapításokat tett az üzletről, amelyek igazságát minden értelmes ember elismeri, de amelyeket a konvenció általában kirekeszt a vallási diskurzus köreiből.

Mindennek következtében a zsidók fel voltak készülve, hogy kihasználják azt a világgazdasági fejlődést, amely a 16. századot jellemzi; és ha tekintetbe vesszük az Ibériai-félszigetről való elűzetésüket, valamint a bánásmódot, amely a reformáció és az ellenreformáció Európájában osztályrészükül jutott, látható, hogy nem is volt más választásuk, mint hogy folyamatosan kiterjesszék a diaszpórát, és új területeken tegyék próbára üzleti szakértelmüket. Nem egyedül Ko-

lumbusz nyugati utazásainak a pénzügyi és technológiai hátterében álltak zsidók és *marranó*-k. Az elűzött zsidók mint kereskedők az elsők között voltak, akik eljutottak az amerikai kontinensre, ahol számos üzemet létesítettek; de St. Thomasban például belőlük lettek az első nagybirtokos ültetvényesek. A spanyol törvények eredménytelenül tiltották a zsidók gyarmati emigrációját; a szóban forgó törvényeket 1577-ben vissza is vonták. A zsidók és a *marranó-k* különösen Brazília betelepítésében játszottak tevékeny szerepet; az első, 1549-ben kinevezett főkormányzó, Thomas de Souza például bizonyosan zsidó származású volt. Zsidók tulajdonában volt a cukornádültetvények nagy része; ők uralták a drágakő- és féldrágakő-kereskedelmet. A barbadosi és jamaicai cukoripar a Brazíliából 1654-ben elűzött zsidók közreműködésével szerveződött meg. A nyugati új angol gyarmatok szívesen látták őket. A jamaicai kormányzó 1671-ben e szavakkal utasította el a zsidók kiűzését: „az a véleménye, hogy Ő Felségének nem lehetnek hasznosabb alattvalói, mint a zsidók és a hollandusok; nagy raktárkészleteik és kitűnő kapcsolataik vannak". A suriname-i kormányzó pedig kijelentette: „Azt tapasztaltuk, hogy a héber nemzet (…) a gyarmat szempontjából hasznosnak és jótékony hatásúnak bizonyult."[37]

Ami a Keletet illeti, a zsidók legalább a hellenizmus kora óta játszottak tevékeny szerepet az orosz határvidékeken, különösen a Fekete-tenger partjain; örményországi és grúziai megjelenésüket a legendák éppenséggel az elpusztított északi izraeli királyság tíz elveszett törzsével hozzák kapcsolatba. A 8. század első felében a kazár királyság megtért a judaizmushoz. Eurázsia déli részén a zsidók a középkor kezdete óta hatalmas területeket fogtak át kereskedői és térítői tevékenységükkel. Az 1470-es években, a gyorsan terjeszkedő moszkvai fejedelemségben zsidó befolyás alatt egy titkos szektát alapítottak, amelyet a hatóságok „judaizálók közösségének" neveztek el, és mindent elkövettek, hogy kiirtsák. IV. Iván cár, a „Rettegett" (1530-1584) elrendelte, hogy azokat a zsidókat, akik nem hajlandóak fölvenni a kereszténységet, fojtsák vízbe, majd az orosz területekről hivatalosan is kitiltották őket, és ez így is maradt, egészen Lengyelországnak a 18. század végén bekövetkezett felosztásáig.

Mivel Oroszország ekként korlátot állított a további keleti terjeszkedésnek, Lengyelországban, Litvániában és Ukrajnában indult meg az intenzív zsidó betelepülés. Mint Nyugat-Európában a sötét századok folyamán és a korai középkorban, a zsidók itt is kulcsfontosságú szerepet játszottak egy széles körű kolonizációs folyamatban,

amelyet a mezőgazdaság és a kereskedelem gyors fellendülése és a páratlan méretű népszaporulat jellemzett. 1500 körül Lengyelország ötmilliós lakosságán belül még csak húsz-harmincezer zsidó élt. 1575-re, mialatt az összlakosság hétmillió főre nőtt, a zsidók száma százötven ezerre ugrott, és a következőkben ez a fejlődés még inkább felgyorsult. 1503-ban a lengyel királyság Jákov Polák rabbit nevezte ki „Lengyelország (fő) rabbijává", és a korona által támogatott főrabbiság kialakulása következtében olyan önkormányzati forma alakult ki, amilyet a zsidóság az exilarchátus kora óta nem ismert. 1551-től a főrabbit maguk a zsidók választották meg, noha megjegyzendő, hogy ez az uralmi forma inkább oligarchikus volt, semmint demokratikus. A rabbinátusnak széles körű hatalma volt a törvény és a pénzügyek fölött, őt illette a bírák és még számos más tisztségviselő kinevezésének joga. Ha helyi tanácsokkal osztotta meg hatalmát, a zsidó családfők egytől öt százalékának jutott csupán szavazati jog.[38] A királyság természetesen saját érdekeit képviselte, amikor a zsidókra hatalmat ruházott. A lengyelek meglehetősen ellenségesek voltak a zsidókkal szemben. Krakkóba például, ahol erős volt a helyi kereskedőréteg, a zsidókat többnyire be sem engedték. A királyok rájöttek, hogy ha bizonyos nagyvárosoknak és városoknak, például Varsónak megadják a *de non tolerandis Judaeis* kiváltságát, pénzt sajtolhatnak ki a zsidókból. De még jövedelmezőbb volt, ha a letelepedési engedélyhez jutott zsidó közösségekből csikarták ki a pénzt. A rabbinátus és a helyi zsidó tanácsok elsősorban adóbeszedő szervek voltak, ám a behajtott összegeknek csak harminc százalékát fordíthatták jótékonyságra és tisztségviselői fizetésekre; a többit a koronának engedték át, cserébe a védelemért.

Mivel a rabbinátus ekként kapcsolatba került a közösség pénzügyeivel, tehát a pénzügyeket mozgató üzleti érdekekkel is, a keleti vagy askenázi zsidók még a 16. század elejének itáliai gyakorlatánál is jellemzőbben részesítették háláchikus jóváhagyásban a hitelügyletek új módszereit. A civilizációs határok közelében működő lengyelországi zsidóknak kapcsolataik voltak a németalföldi és a német zsidó családi cégekkel. Kialakult és rabbinikus jóváhagyást nyert egy újfajta hitelforma, a *mámrám.* 1607-ben a lengyelországi és litvániai zsidó közösségeknek engedélyezték a *heter iszká*-nak nevezett zsidók közötti kölcsönrendszert is, amelynek keretében az egyik zsidó százalékos részesedés fejében pénzügyi támogatást nyújthatott a másiknak. A törvénynek ez a racionalizálása még a konzervatív főhatóságokat, példá-

ul a híres Júda Lőw (Máhárá) prágai rabbit is arra indította, hogy szentesítsék a kamatra való kölcsönzést.

Az úttörő zsidó telepesek, akik ekként könnyen juthattak hitelhez, vezető szerepet töltöttek be Kelet-Lengyelország, belső Litvánia, valamint Ukrajna fejlesztésében, különösen az 1560-as évektől kezdve. Nyugat-Európa lakossága gyors ütemben nőtt, és egyre nagyobb mennyiségű gabonabehozatalra szorult. Az igényt kielégíteni óhajtó becsvágyó lengyel földbirtokosok zsidó vállalkozókkal léptek társas viszonyra, hogy új búzatermő területeket hozzanak létre a piac ellátására, folyami hajókon eljuttassák a termést a Balti-tenger kikötőibe, majd onnan Nyugatra szállítsák. A föld birtoklás vagy hódítás útján a lengyel mágnásoké: a Radziwilleké, a Sobieskiké, a Zamoyskiké, az Ostrogskiké, a Lubomirskiké volt. A kikötők forgalmát lutheránus németek irányították. A legtöbb hajó holland kálvinistáké volt. Minden egyébről azonban a zsidók gondoskodtak. Ők kezelték a birtokokat, sőt egyes esetekben zálogként a birtoklevelek is az ő kezükben voltak, működő tőke fejében. Ők irányították a vámügyeket. Malmokat és lepárlóüzemeket építettek és vezettek. Az ő tulajdonukban voltak a folyami hajók, amelyeken a gabonát szállították a kikötőbe, és amelyek a visszaúton bort, ruhaneműt és fényűzési cikkeket hoztak, hogy mindez aztán az ő üzleteikben kerüljön forgalomba. Érdekelve voltak a szappaniparban, az üvegezés ben, a bőr kikészítésében és a szőrmekereskedelemben. Egész falvakat és városokat *(stetl)* alapítottak, ahol ők laktak a központban, a parasztok pedig, akik Lengyelországban és Litvániában katolikusok, Ukrajnában ortodoxok voltak, a külső részeken telepedtek le.

1596-ban a Breszt-litovszki Unió lehetővé tette Ukrajna lengyel betelepítését. Ezt megelőzően Ukrajnában csak huszonnégy zsidó település volt négyezer lakossal; 1648-ra száztizenöt településen pontos összeírás szerint 51.325 fő volt a zsidók létszáma, az összlétszám azonban ennél sokkal nagyobb lehetett. A legtöbb ilyen helység lengyel nemesek, távollévő földesurak birtokában volt, a zsidók pedig közvetítőként léptek fel köztük és a parasztok között – a jövőre nézve veszélyekkel terhes szerep volt ez. Gyakran magukból a zsidókból lettek a nagybirtokosok. A 16. század végén például Zloczewi Jiszráél egy egész, több száz négyzetmérföldes körzetet bérelt egy nemesekből álló társulástól, akiknek hatalmas összeget: évi négyezer-ötszáz zlotyt fizetett, szegényebb rokonainak pedig ő maga adott bérletbe vámszedői jogokat, valamint kocsmákat és malmokat.[39] Egész Európából érkeztek zsidók, hogy részt vegyenek ebben a kolonizációs folyamatban.

Számos településen közülük került ki a lakosság többsége, minek következtében, Palesztinán kívül első ízben, a helyi kultúrában is ők lettek a hangadók. Ám ezen túlmenően jelentős szerepük volt a társadalom és az ügyintézés minden szintjén. Ők bérelték az adókat és a vámokat. Közülük verbuválódtak a kormány tanácsadói. És minden lengyel mágnás tartott a kastélyában egy zsidó intézőt, aki könyvelt, levelezett, irányította a gazdaságot.

A 16. század végére Kelet-Közép-Európában valóban kevés jelentős személyiség akadt, aki „ne ismerte volna Józsefet". Egy nagy zsidó archetípus végre elfoglalta a maga méltó helyét. A század utolsó negyedében az ellenreformáció ideológiai lendülete kimerült. II. Fülöp spanyol király volt az utolsó elkötelezett fejedelem, aki a pápasággal szoros összhangban járt el. Idős korában, 1597-ben, IV. Pál pápa szellemében, kitiltotta a zsidókat milánói hercegségéből. Más fejedelmek azonban, akár a katolikus ügyet, akár éppenséggel a protestánsokét támogatták, csak saját érdekeiket tartották szem előtt – vagy pedig politikus módon kompromisszumokat kötöttek. Az egyház hatalma és befolyása hanyatlóban volt; az állam tekintélye egyre gyarapodott. A legnagyobb hatású jogi és politikai szerzők – Montaigne, Jean Bodin, Lipsius, Francis Bacon – a közügyek világi szemlélete mellett foglaltak állást, és azt vallották, hogy a nemzeteket nem szabad vallási súrlódásokkal felkavarni és megosztani. Az államnak legyen a funkciója, hogy ésszerű egyezségeket küzdjön ki, és előmozdítsa az egységet és a fellendülést. A toleranciának és a reálpolitikának ebben az új légkörében a pallérozott elméjű zsidók érdemeiknek megfelelő fogadtatásban részesültek.[40]

Így például a velencei köztársaság 1577-től engedélyezte Daniel Rodriguez dalmát *marranó*-nak, hogy Spalatóban (Split) megépítse az új kikötőt annak az új politikának a keretében, amely arra irányult, hogy a kereskedelmet visszaterelje a balkáni folyókra; ebben a programban a zsidók kiemelkedő szerepet játszottak.[41] A toscanai herceg kiváltságlevelet adományozott a livornói zsidóknak. A savoiai herceg pártfogásával zsidó települések jöttek létre Nizzában és Torinóban. A francia királyok védlevéllel láttak el zsidó kereskedőket; IV Henrik még kártyázott is egyikükkel, az általa „a játékosok királyának" nevezett Manoel de Pimentellel. Amszterdamban a kálvinista hatóságok nem érdeklődtek az új betelepülők vallási nézetei iránt, lett légyen szó akár *marranó*-król, akár az 1590-es években érkező szefárd vagy az 1620-tól kezdve a városba költöző askenázi zsidókról. A jövevények megtartották a maguk istentiszteleteit, ha kezdetben zárt körben is;

1616-ban Tóra-iskolát hoztak létre, az 1620-as évektől pedig maguk nyomtatták ki könyveiket. A hollandok úgy tekintettek rájuk, mint az üzleti közösség hasznos és civilizált fellépésű új tagjaira.[42] Frankfurtban a közösség olyan jól prosperált, hogy 1562-ben, 1582-ben és 1603-ban itt tartották az általános rabbinikus szinódusokat.

Azok a német nyelvű városok és fejedelemségek, amelyek a század korábbi évtizedeiben elűzték a zsidókat, most visszafogadták őket. II. Miksa Habsburg császár visszaengedte a zsidókat Csehországba, utóda, II. Rudolf pedig 1577-ben kiváltságlevéllel látta el őket. Újjászervezték a nagy múltú bécsi zsidó közösséget, Prágában pedig, ahol Rudolf az udvartartását berendezte, a század végére háromezer zsidó élt. Neves tanítómesterekként közismert rabbik, mint a luncsicsi Efráim Salamon ben Áron, a Máhárál (R. Lőw) vagy Jesájá ben Ábráhám háLévi Horowitz a zsidó negyedben egymás mellett laktak olyan kereskedőfejedelmekkel, mint Jacob Bassevi von Treuenberg, Mordecháj Cemá, Kohén és Marcus Meisel. Rudolf és a Máhárál között a királyi palotában híres párbeszéd zajlott le, és az uralkodó pártfogolt mindenfajta tehetséges zsidót, az asztronómusoktól az ötvösökig. Mindenekelőtt azonban a zsidó pénzembereknek vette hasznát. Meiselt ő tette meg az első „udvari zsidóvá" – ez a típus százötven éven keresztül Közép-Európa tekintélyes részében játszott főszerepet a kormányok pénzügyeiben, és egészen 1914-ig megőrzött valamit jelentőségéből.

A zsidók nagy erőssége az volt, hogy gyorsan ki tudták használni az új lehetőségeket, továbbá azonnal fel ismerték az előzmény nélküli helyzeteket, és megtalálták a módszereket kezelésükre. A hagyományos pénzügyi problémák megoldását a keresztények már régóta elsajátították, de a maguk konzervatív mivoltában lassan reagáltak az új jelenségekre. A 16. század vége felé a háborúk egyre növekvő mérete és költsége volt a legfőbb újdonság. Meisel ellátta a nagy gyűjtőként ismert Rudolfot műtárgyakkal és tudományos műszerekkel, de legfőbb funkciója az volt, hogy segítse az uralkodót a Törökország elleni háború finanszírozásában. Hálából a császár megengedte neki, hogy ne csak kézzelfogható zálogtárgyak, például ékszerek ellenében kölcsönözzön pénzt, hanem váltókat és földbirtokokat is elfogadhasson. Mindamellett elkerülhetetlen volt, hogy a két férfi – az okos és vallásos zsidó, valamint az önző, önmagának mindent megengedő Habsburg – viszonya kölcsönös kizsákmányoló jelleget öltsön. Amikor Meisel 1601-ben meghalt, és félmillió forint maradt utána, az állam lefoglalta minden vagyonát, arra hivatkozva, hogy üzletei a csá-

szári engedélyezés ellenére is törvénytelenek voltak. Meisel azonban, aki erre a lépésre minden bizonnyal felkészült, már hatalmas összegeket fordított a prágai zsidó közösségre. Zsinagógát építtetett, amelyet Rudolf több kiváltsággal ruházott fel: a zsinagóga kitűzhette a Dávid-csillagot, adómentességet élvezett, és nem volt köteles beengedni a rendőrséget; zsidó temetőt hozott létre; kórházat alapított; még a zsidó negyed utcáit is kiköveztette. Emellett pénzelt lengyelországi zsidó közösségeket, és adakozott minden zsidó alapítvány javára, beleértve a palesztinaiakat is. Minden bizonnyal az igazat mondja máig fennmaradt prágai sírkövének felirata: „Egyetlen kortárs sem ért fel vele Jótékonyságban."[43] Ha a zsidó közösség vezető tagjai eltűrték, hogy a korona kizsákmányolja őket, ez valóban kifizetődött – amennyiben a korona volt az egyedüli kizsákmányoló, és megvédte őket más ragadozóktól.

A Habsburgok – legalábbis ebben az időszakban – a maguk részéről betartották az alkut. Amikor 1614-ben a frankfurti csőcselék Vinzenz Fettmilch vezetésével megrohamozta a helyi zsidó negyedet, elűzte a zsidókat, és kifosztotta házaikat, Mátyás császár lázadóknak nyilvánította a tetteseket, törvényen kívül helyezte őket, és két évvel később felakasztatta az értelmi szerzőket. A zsidók császári szertartás keretében visszakapták otthonaikat, és új kiváltságokban részesültek; az örvendetes eseményt „Vinzenz púrimja" néven ezután minden évben megünnepelték. A maguk részéről a zsidók is támogatták a Habsburgokat. 1618-ban Németországban kitört a harmincéves háború, amelynek kezdő szakaszában a Habsburgok a pusztulás peremére sodródtak; azt, hogy mégis nyeregben maradtak, a zsidóknak, különösen pedig Jacob Bassevinek, a prágai pénzembernek köszönhették. Ezért aztán, amikor a fehérhegyi csatában megfordult a kocka, és 1620-ban a császári seregek visszafoglalták a fővárost, a zsidó negyed volt az egyetlen, amelyet nem fosztottak ki, II. Ferdinánd császár pedig személyesen adományozott Bassevinek kettőt a legszebb elkobzott protestáns házak közül.

Ez a szörnyű konfliktus, amely Németországot romlásba döntötte, a zsidókat az európai gazdasági élet középpontjába állította. A hadviselőknek hatalmas seregeket kellett éveken át, gyakran telente is fegyverben tartani, és a kelet-európai zsidó élelmezési hálózat tette lehetővé, hogy a katonák ne szűkölködjenek táplálékban és takarmányban. A zsidók öntödéket és lőpormalmokat hoztak létre, és egész Európát felkutatták fegyverek után. És ami a legfontosabb volt: készpénzt szereztek, gyakran úgy, hogy új módozatokat találtak a lomha

császári jövedelemforrások kiaknázására. 1622-ben Bassevi hozott létre Liechtenstein herceggel és Wallenstein császári hadvezérrel konzorciumot a császári ezüstpénzverde bérbevételére. A császár hatalmas összeget kapott a háború folytatására, Bassevi és társai pedig a pénz leértékelésével egyenlítették ki a veszteséget. Bassevit a közössége *Judenfürst*-nek (zsidó fejedelemnek) nevezte, a császár pedig főnemesi rangra emelte. Másfelől viszont 1631-ben elkobozták minden vagyonát, és amikor 1634-ben, nem sokkal pártfogója, Wallenstein meggyilkolása után meghalt, minden kiváltságát visszavonták. A zsidó háborús pénzember helyzete nagyon is sebezhetőnek bizonyult. De hát mikor volt sebezhetetlen akármelyik zsidó helyzete?

Amikor kitört a háború, különösen az az újfajta totális háború, amelyet Wallenstein és Gusztáv Adolf talált fel, a győzelem – vagy épp csak a fennmaradás – igénye felülkerekedett mindenen: ideológián, valláson, faion és hagyományon. A zsidók, akiknek különleges képességük volt rá, hogy a még oly fogyatékos készletekből is előteremtsék az ellátmányt, és a rideg, ellenséges világban készpénzt szerezzenek, hamarosan valamennyi érintett fél számára nélkülözhetetlenné váltak. Amikor a svédek megfordították a katolikus áramlatot, és a német zsidóság nagy része lutheránus uralom alá került, eleinte kikényszerített kölcsönökkel büntették a zsidókat – de alig telt el egy év, és már a zsidók voltak a svéd hadsereg legfőbb szállítói, akik ügyfeleiket, akár korábban a Habsburgokat, élelemmel, lőszerrel és főleg lovakkal látták el. Emellett a lutheránus parancsnokok ugyanazt tapasztalták, mint korábban a katolikus Habsburgok: a zsidók mint másodosztályú állampolgárok és mint gyakran üldözött kisebbség, beérték azzal, hogy hitellel, védelemmel és kiváltságokkal fizessék ki őket – az utóbbiak révén aztán ők juttatták magukat készpénzhez. Ahogy a későbbiekben egyre több európai hatalom avatkozott be a küzdelembe, hamarosan valamennyiüket a zsidók: a Rajnavidékiek és az elzásziak, a csehországiak és a bécsiek látták el. A holland csapatok által elfoglalt Emmerichben Solomon Gomperz úgy gazdagodott meg, hogy élelmet és dohányt adott el a hollandoknak. Elzászban a zsidók lovakat és takarmányt adtak el Richelieu bíboros hadseregének. Mindezek a szolgálatok viszonzásul kiváltságos státust eredményeztek. Richelieu, aki Franciaország minden tengeri műveletét irányította, különleges státust adott a kikötőkben a portugál *marranó*-knak, holott nyilvánvaló volt, hogy azok nem keresztények, hanem zsidók. 1636-ban II. Ferdinánd arra utasította parancsnokait, hogy a wormsi zsidókat nem kényszeríthetik kölcsönadásra, nem vethetik alá beszálláso-

lásnak, és semmilyen módon nem zaklathatják őket. Máskülönben is csak nagy ritkán fordult elő, hogy bármelyik fél zsidókat sorozott volna be. A zsidó negyedek kifosztását nemcsak a császári parancsnokok tiltották szigorúan, hanem a svédek és a lutheránusok is. Így jött létre az a különös helyzet, hogy a harmincéves háborúban a zsidók, történelmük folyamán első ízben, jobb elbánásban részesültek, mint a lakosság egésze. Mialatt Németország történelmének legsúlyosabb megpróbáltatásain ment keresztül, a zsidók fennmaradtak, sőt prosperáltak. Ahogy Jonáthán Israel történész írta: „Szemernyi bizonyíték sincs rá, hogy a közép-európai zsidóság létszáma a harmincéves háború folyamán a legcsekélyebb mértékben is csökkent volna."[44]

A háború végső szakaszaiban az udvari zsidók egész hadseregek élelmiszer-szállítóiként működtek, noha erre vonatkozóan az első konkrét szerződések csak az 1650-es években keletkeztek. Hamarosan az is kiderült, hogy békeidőben éppolyan hasznos szolgálatokat tehetnek, mint háborúban. Így váltak az abszolutista fejedelemségi államok állandó szereplőivé, akik megszerezték a gigantikus barokk palotákhoz szükséges pénzt, megtervezték az államokat fémjelző fővárosokat, és elindították az államokat fenntartó merkantilista gazdaságpolitikát. Zsidó kölcsönökből épült a nagyszabású bécsi Károly-templom és a Habsburgok pompás schönbrunni kastélya. Akadtak olyan udvari zsidók, akik ténylegesen egyes német fejedelmek és uralkodó hercegek főminiszterei lettek, és segítségükre voltak abban, hogy a politikai és gazdasági hatalom a palotában koncentrálódjék; ez a mechanizmus a zsidóknak és az uralkodóknak egyaránt hasznot hajtott. Az udvari zsidóknak vagy húsz nevezetes dinasztiája alakult ki. A Gomperz család három nemzedéke szolgálta a münsteri hercegérseket, öt a Hohenzollerneket. A Behrend család a hannoveri udvart szolgálta, a Lehmannok Szászországot. Egy másik hivatásos udvari család, a Fürstök tagjai közül Samuel Fürst több egymást követő schleswig-holsteini hercegnek volt az udvari zsidója, Jeremias Fürst a mecklenburgi hercegé és Israel Fürst a holsteingottorpi hercegségé. A Goldschmidtek több német fejedelem mellett a dán királyi családot is szolgálták. A skandináv udvaroknál más német zsidók is működtek, mind szefárdok, mind askenázik: a de Lima és de Casseres családok a dánokat, a de Sampaiók a svédeket szolgálták. A lengyel királyok a Lehmannokat és az Abensurokat alkalmazták, a portugál királyok a da Costákat, a spanyol királyok a Bocarrókat.[45]

A hatalmas pénzösszegek megszerzésében és elosztásában tanúsított zsidó szakértelem döntő szerepet játszott a 17. század máso-

dik felének két legnagyobb katonai konfrontációjában: a sikeres ellenállásban, amellyel a Habsburgok megállították a törökök európai előrenyomulását, majd az ezt követő ellentámadásban, illetve a nagy koalícióban, amely megfékezte XIV. Lajos európai hegemóniatörekvéseit. Mindkettőben vezető szerepet játszott Samuel Oppenheimer (1630-1703). 1673 és 1679 között, a Franciaország elleni küzdelemben ő volt az osztrák monarchia kinevezett császári háborús szállítója, majd az 1682-ben kezdődő Törökország elleni hadjáratban a Habsburgok egyedül vele kötöttek szerződést valamennyi seregük ellátására. Oppenheimer gondoskodott a csapatok egyenruhájáról és élelmezéséről, ő fizette a zsoldjukat, ő szállította a lovakat és a takarmányt, ő szervezte meg a sebesülteket fogadó kórházakat, és még tutajokat is építtetett a puskák, a lovak és a katonaság folyami szállítására. Amikor 1683-ban a törökök olyan heves ostromot indítottak Bécs ellen, hogy még a császár is elmenekült, Oppenheimernek nagy része volt a város megmentésében; és döntő szerepet játszott Buda (1686), majd Belgrád (1689 és 1698) ostromában és elfoglalásában. 1688-ban, amikor XIV Lajos betört Pfalzba, megint csak Oppenheimert kérték fel, hogy gondoskodjék a támadás elhárítására toborzott seregek felszereléséről és zsoldjáról. Oppenheimer tehát néhány évig egy kétfrontos háború pénzügyeit irányította, s a készpénz előteremtése érdekében mozgósította a német és a németalföldi zsidó bankárcsaládok kiterjedt hálózatának pénzügyi forrásait.

Az udvari zsidóknak sokfajta címük volt: *Hoffaktor, Hofjude, Hofprovediteur, Hofagent, Kabinettfaktor, Kommerzienrat, Generalproveditteur* és még folytathatnánk a felsorolást. A nagy Oppenheimert békében *Oberhoffaktor*-nak, háborúban pedig *Oberkriegsfaktor*-nak nevezték. Ő és társai jelentős kiváltságokat élveztek: bejáratosak voltak az uralkodóhoz, bárhová és bármikor utazhattak; kívül álltak a zsidó bíróságok illetékességén és többnyire a helyi bíróságokén is, és csak a fejedelmi bíróság, a *Hofgericht* fennhatósága alá tartoztak. Külön réteget képviseltek mind általában a társadalomban, mind a zsidó körökben; az udvari zsidók többnyire egymás között házasodtak, minek következtében nagy többségük rokonságban állt egymással, bár ezek a kapcsolatok nem mindig váltak be. Oppenheimer legnagyobb vetélytársa és ellensége például a tulajdon unokaöccse, Samson Wertheimer lett. Általában azonban éppen a családi összeköttetések révén vált olyan hatékonnyá a nagy összegű pénzek megszerzésének és átutalásának zsidó rendszere.

Az udvari zsidók két világban éltek, és a családi rendszer általában erősítette zsidó elkötelezettségüket, hiszen nagy volt a kísértés, hogy maguk is hasonuljanak ahhoz a fényes arisztokrata réteghez, amelyet szolgáltak. Az udvari zsidók közül némelyek hivatalos titulusuk mellé címert is kaptak; kardot vagy pisztolyt viselhettek; lovagolhattak és fogatot tarthattak; ők is, női családtagjaik is tetszésük szerint öltözködhettek – és ami a legfontosabb: ott lakhattak, ahol akartak, és úgy élhettek, ahogy nekik tetszett. Házat vehettek maguknak a zsidó negyeden kívül, sőt olyan városban is, ahonnan a zsidók ki voltak tiltva; Oppenheimer például nemcsak maga lakhatott Bécsben, hanem magával hozhatott a becslések szerint száz olyan családot, amelyek vele rokonságban vagy függőségi viszonyban voltak. És mégis: a 17. századi udvari zsidók közül csak kevesen akadtak, akik valóban ki akartak volna törni a zsidó közösségből, s ha életmódjukban elszakadtak is a gettótól, pénzükkel és befolyásukkal zsidó hitsorsosaikat szolgálták. Tudták, hogy nehéz időkben a családi hálózat és a zsidó érzelmi szálak jelentik számukra az egyetlen menedéket. A keresztény törvényben nem bízhattak. A keresztény csőcselék mindig ugrásra készen állt. A fejedelmek többnyire ingatagok és állhatatlanok voltak; mindenesetre a legmegbízhatóbb is meghalhatott közülük, akkor pedig az udvari zsidónak farkasfalkaként ronthattak neki az ellenségei.

Oppenheimer tapasztalatai is tanulságosak voltak. Soha senki nála nagyobb szolgálatokat nem tett a Habsburgoknak. Mégis, amikor a nijmegeni béke (1679) után kétszázezer forint kinnlevősége volt, az osztrák kincstár megtagadta a kifizetést, és még a császár személyes felszólítására is csak az összeg egy részét volt hajlandó törleszteni. 1692-ben, amikor már hétszázezer forintra nőtt a tartozás, a kincstár hamis vádakkal illette, és Oppenheimernek félmillió forinttal kellett megváltania szabadságát. Két évvel később a kincstár tartozása már teljes ötmillióra rúgott, s ez az óriási összeg a későbbiekben tovább nőtt. Mégis, 1698 és 1702 között, a rövid béke időszakában, amikor Oppenheimer szolgálataira nem volt olyan nagy szükség, a csőcselék megtámadhatta és kifoszthatta bécsi házát. Később aztán a hatóságok lecsaptak, és a fosztogatók közül kettőt felakasztottak, de amikor az öregember 1703-ban meghalt, az állam megtagadta adósságainak kifizetését. Minthogy Oppenheimer kölcsönei finanszírozása végett maga is nagy összegeket vett kölcsön, Európa most kapott először ízelítőt a modern pénzügyi válságból, és a végén a Habsburgoknak oda kellett járulniuk az öreg vetélytársa, Wertheimer elé, hogy húzza ki őket a veremből, amelyet maguk ástak maguknak. Az örökösök azonban so-

ha nem kapták meg a pénzüket, és hatvan évvel később a hagyatékot árverésre kellett bocsátani.[46]

A család egy másik tagja, Joszéf Oppenheimer (kb. 1698-1738) 1733-tól segíteni akarta az új württembergi herceget, a gazdaság hercegi ellenőrzésén alapuló tekintélyelvű állam kialakításában, de amikor a herceg négy évvel később hirtelen meghalt, tragikus sors jutott osztályrészéül: még aznap letartóztatták, vád alá helyezték a közösség jogainak elbitorlása és jövedelmeinek elsikkasztása cím én, majd elmarasztalták és felakasztották. Holttestét vasketrecben állították közszemlére. A Süss vagy „Jud" Süss néven is ismert Oppenheimer felemelkedése és bukása – amelyet később híres regényében Lion Feuchtwanger dolgozott fel – figyelmeztetésül szolgált az olyan zsidóknak, akik bizalmukat keresztényekbe helyezték.

Sokatmondó tény, hogy Oppenheimer, aki tündöklése idején egyáltalán nem gyakorolta vallását, bebörtönzése alatt megtért a szigorú ortodoxiához, a kegyelem ellenében sem volt hajlandó megkeresztelkedni, és hitét megvallva fejezte be életét. Egy korabeli metszet simára borotvált arccal ábrázolja. Volt még néhány udvari zsidó, aki megvált szakállától, de a legtöbben kitartottak a szakáll mellett. Az egyik szász választófejedelem, aki udvarában mintegy húsz zsidó családot foglalkoztatott, ötezer tallért ajánlott az egyik családfőnek, ha levágja szakállát. Az illető nemet mondott, mire a választófejedelem haragjában ollóért kiáltott, és maga vágta le az öregember szakállát. Samson Wertheimer nemcsak a szakállához ragaszkodott, hanem (az udvaroncok szerint) „lengyel módra" is öltözködött. A legtöbb udvari zsidó, aki csak a maga köreiből házasodott, hű maradt a helyi zsidó közösséghez is, gyakran *stadlan*-i (hivatalos közvetítői) minőségben. A nagy Samuel Oppenheimer ügynököket küldött ki Magyarországra, Szlovákiába és a Balkánra, hogy kutassák fel és váltsák ki az osztrák-török háborúban fogságba esett szegény zsidókat, és telepítsék le őket biztonságos közösségekben. Bármilyen gazdag vagy hatalmas volt is az udvari zsidó, tudta, hogy soha nincs igazi biztonságban, és nem kellett sokat keresgélnie, hogy bajban lévő zsidókat találjon.

1648-49-ben a délkelet-lengyelországi és az ukrajnai zsidókra katasztrófa sújtott le. Ez az epizód, mint majd látni fogjuk, több okból is nagy jelentőségű volt a zsidó történelemben, de közvetlen hatása abban nyilvánult meg, hogy emlékeztette a világ minden táján élő zsidókat helyzetük bizonytalanságára, és megmutatta, milyen hatalmasak és elszántak azok az erők, amelyek figyelmeztetés nélkül bár-

mikor lecsaphatnak rájuk. A harmincéves háború egyre nagyobb nyomást gyakorolt Lengyelország élelmiszer-kiviteli forrásaira. A zsidó katonai szállítók éppen lengyelországi hálózatuknak köszönhetően tudták oly sikeresen teljesíteni feladatukat. A legfőbb haszonélvezők azonban a lengyel földesurak voltak, a legfőbb vesztesek pedig a lengyel és ukrán parasztok: a gabona, amelyet megtermeltek, mind nagyobb arányban került piacra, hogy aztán hatalmas haszonnal eladják az örökké éhes katonáknak. Az árendarendszernek megfelelően a zsidók nemcsak földet béreltek a lengyel nemességtől, hanem vámszedői jogot, valamint malmokat, serfőzdéket, lepárlóüzemeket és kocsmákat is, megállapított bérleti díj ellenében. Ez a rendszer kedvezett a zsidóknak: gazdaságilag felvirultak, és népességszámuk gyorsan nőtt. Ám a rendszer ugyanakkor eredendően bizonytalan és igazságtalan volt. A távollevő és sokszor tékozlón költekező földesurak, valahányszor a bérleti szerződést megújították, egyre magasabb árat szabtak, és ezzel szüntelen nyomást gyakoroltak a zsidókra; a zsidók pedig a maguk részéről a parasztokat tartották hasonló nyomás alatt.

Ukrajnában a rendszer igazságtalansága még inkább kidomborodott, mivel mindkét elnyomó réteg, a katolikus nemesek és a zsidó közvetítők más valláson voltak, mint az ortodox hitű parasztság. Akadtak zsidó vezetők, akik felfigyeltek a parasztok sérelmeire, és azt is tudták, milyen veszélyeket tartogat ez a rendszer a zsidók számára. A rabbik és más közösségi vezetők egy 1602-ben, Volhíniában megtartott tanácskozáson például arra kérték a zsidó bérlőket, hogy jóindulatuk jeléül sábbátkor és a zsidó ünnepeken mentsék fel a parasztokat a munkavégzés alól: „Ne legyenek (a zsidók) bőségükben hálátlanok a bőség Adományozója iránt; dicsőíttessék általuk is az Úr neve."[47] Csakhogy sok zsidó a maga másod- vagy harmadbérlői minőségében nem engedhette meg magának a jóindulatot, mivel saját bérleti díjukat is csak a parasztok sanyargatása árán tudták kifizetni. Ezért inkább az ágyúkba helyezték bizalmukat. Zsidók és lengyelek egyaránt megerődítették a városokat; a zsinagógákat lőrésekkel építették, és a tetejükön puskákat helyeztek el.

Az ukrán parasztok végül 1648 késő tavaszán keltek fel, a dnyeperi kozákok és a krími tatárok segítségével, élükön egy Bogdan Hmelnyickij nevű jelentéktelen földbirtokos család tagjával. A felkelés alapvetően a lengyel uralom és a katolikus egyház ellen irányult, és az áldozatok között sok volt a pap és a lengyel nemes. A gyűlölet célpontjai azonban elsősorban a zsidók voltak, akiket a parasztok sokkal közelebbről ismertek; a lengyelek pedig, ha a helyzet válságosra for-

dult, mindig cserbenhagyták zsidó szövetségeseiket, hogy a maguk bőrét mentsék. A falvakból és a *stetl*-ekből ezerszámra menekültek a zsidók a nagy, megerődített városokba, amelyek aztán halálos csapdának bizonyultak számukra. Tulcsinnál a lengyel csapatok saját életükért cserébe kiszolgáltatták a zsidókat a kozákoknak; a tarnopoli helyőrség pedig be sem engedte a zsidókat a városba. Barban az erőd elesett, és valamennyi zsidót lemészárolták. Hasonló vérfürdő helyszíne volt Narol is. Nyemirovban a kozákok lengyel álruhában jutottak be az erődbe, és a zsidó krónika szerint „mintegy hatezer lelket öltek meg a városban; több százukat vízbe fojtották, és mindenfajta kegyetlen kínzást alkalmaztak". A zsinagógában a rituális késekkel szúrták le a zsidókat, majd felgyújtották az épületet. A szent könyveket összetépték és megtaposták, és a bőr védőborítékokat sarunak használták.

Nem tudjuk pontosan, hány zsidó veszett oda. A zsidó krónikák százezer zsidó haláláról és háromszáz közösség elpusztításáról beszélnek. Egy modern történész szerint viszont a legtöbb zsidó megmenekült; a mészárlás, mint írja, „nem annyira fordulópont volt a lengyel zsidóság történetében, mint inkább folyamatos számbeli gyarapodásuk és terjeszkedésük brutális, de viszonylag rövid időtartamú megszakítása".[48] A krónikaírók számadatai bizonyára túlzottak, de a menekültek elbeszélései mély érzelmi hatást tettek nemcsak a lengyel zsidókra, hanem valamennyi más zsidó közösségre is.[49]

Akár a korábbi időszakokban, a szerencsétlenség hatására most is megerősödtek a judaizmus irracionális és apokaliptikus elemei, és a zsidók különösen fogékonnyá váltak a Messiás hozta szabadulás előjeleire. A 14. század végére, amikor a zsidó közösségeket jóformán mindenütt szorongatták, a 12. század Maimonidész műveiben tükröződő racionális optimizmusa nagyrészt elenyészett, s a zsidóság felső rétegeit mindjobban lenyűgözte a kabbalisztikus miszticizmus. A nagy spanyol közösségnek az 1490-es években kezdődő pusztulása és szétszóratása kétféleképpen fokozta az irracionalizmusra való hajlamot. Először is demokratizálta a kabbalát. Ha korábban ezoterikus tudomány volt, amelyet szóban vagy titkosan körözött kéziratok útján terjesztettek a művelt elit tagjai között, most köztulajdonná változott. A zsidó közösségekben mindenütt nagy számban keringtek az olyan kéziratok, amelyek a *Zohár* vagy a kabbalista antológiák egyes részleteit tartalmazták. A zsidó nyomtatás elterjedésének a hangosbeszélőéhez fogható hatása volt. 1558 és 1560 között a *Zohár* két teljes, egymással vetélkedő változatát nyomtatták ki Cremonában, illetve

Mantovában, s ezután további kiadások követték egymást az egész zsidó diaszpórában: Livornóban és Konstantinápolyban, Szmirnában és Szalonikiben, különösen pedig Németországban és Lengyelországban.[50] Népszerű változataiban a kabbala keveredett azokkal a népi babonákkal és häggádikus mesékkel, amelyek mindig nagy szerepet játszottak az átlagos zsidók mindennapi vallási életében. Egy-két nemzedékkel később a kétfajta hagyományt már nem is lehetett elválasztani egymástól: összeolvadtak egy mágikus-misztikus tan nyúlós masszájában.

Másodszor, a spanyolországi kiűzetés magát a kabbalát is dinamizálta, mert olyan eszkhatologikus elemmel gazdagította, amely Cion fogalmára és a Messiás eljövetelére összpontosult. A kabbala és mind számosabb babonás toldalékai már nem Isten megismerésének misztikus útját jelölték ki, hanem olyan történelmi erővé egyesültek, amelytől azt várták, hogy felgyorsítja Izrael megváltását. Ezzel a kabbala átkerült a judaisztikus hitvilág középpontjába, és bizonyos fokig tömegmozgalom jellegét öltötte.

A folyamatot elősegítette, hogy számos elűzött zsidó Palesztinába települt át, és az észak-galileai Szafedben (Cfát) kialakult egy kabbalisztikus tanulmányokkal foglalkozó iskola. Ennek első figyelemre méltó tudósa David ben Slómó ibn abi Zimra volt, aki Egyiptomból költözött át Szafedbe, és Rádbáz néven ismerték. Móse ben Jákov Cordovero (Remák) (1522-1570) volt a kabbala első teljes és rendszerezett teológiájának a megalkotója. Ám az új mozgalom igazi lángelméje Jicchák ben Slómó Luria (1534-1572) volt, közismert nevén háÁri, az Oroszlán. Az apja közép-kelet-európai askenázi volt, aki Jeruzsálembe költözvén szefárd lányt vett feleségül. Ekként a kabbalista kultúra továbbadásában Luria mintegy hídszerepet töltött be a két közösség között. Őt magát Egyiptomban nevelte fel egy adóbérlő nagybácsi. Felserdülvén kereskedő lett, aki főleg a bors és a kukorica adásvételének volt a szakembere. Luria nagyszerű példája volt annak a zsidó hagyománynak, amely nem tartja összeegyeztethetetlennek az üzleti életet a szellemi élettel, sőt akár a legmélyrehatóbb misztikus elmélkedéssel sem; egész életében kereskedett és tanulmányaival foglalkozott. A kabbala demokratizálódására utal, hogy legendáit már gyermekkorában magába szívta. Fiatalemberként mindazonáltal az ortodox, nem misztikus háláchának lett a szakértője. Adottságai közé tartozott, hogy könnyedén mozgott a két ellentétes tan között, és össze is egyeztette őket. Írni azonban nagyon keveset írt. Egyetlen ismert könyve az a kommentár, amelyet a *Zohár* egyik részéhez, „A rejtőzkö-

dés könyvéhez" fűzött. Csak élete vége felé költözött Szafedbe, miután előzőleg 1569-70-ben a Nílus egyik szigetén elmélkedett a *Zohár*-on. Ám mihelyt Szafedbe érkezett, mágneses hatással volt arra a nagyszámú tanítványra, akit maga köré gyűjtött; ezek megjegyezték és később emlékezetből leírták tanítását (akár a filozófus Wittgenstein tanítványai az 1930-as években). Luriából nemcsak a szent ember légköre sugárzott; hatalmat és tekintélyt is árasztott magából. Néhányan úgy gondolták, talán ő a Messiás maga. Úgy látszott, érti a madarak nyelvét, és gyakran beszélt a prófétákhoz. Tanítványaival a városban és környékén sétálgatva ösztönös megérzésből mutatott rá más szent emberek azonosítatlan sírjára, hogy aztán visszatérjen a kivitel és behozatal ügyeihez. Utolsó elszámolásait mindössze három nappal a halála előtt készítette el. Korai halála nyomán az a legenda járta, hogy felszállt a mennybe, és nevéhez hamarosan csodákról szóló történetek fűződtek.

Luria kezdetben azzal hatott tanítványaira, hogy elmagyarázta: hogyan juthatnak az intenzív meditáció állapotába azáltal, hogy figyelmüket kizárólag a Szent Nevek betűire összpontosítják. A legtöbb kabbalistához hasonlóan ő is hitt benne, hogy a Tóra betűi és az általuk jelképezett számok révén az ember Isten közvetlen közelébe kerülhet. Aki ezt a tant egyszer magába szívja, nehezen szabadulhat a hatásától. Luria azonban kidolgozott egy olyan kozmikus elméletet is, amely azonnali és közvetlen hatással volt a Messiásba vetett hitre, és amely később is a legbefolyásosabb maradt a zsidó misztikus eszmék között. A kabbala jegyzékbe foglalta a kozmosz különböző rétegeit. Luria posztulátumként vetette fel azt a gondolatot, mely szerint a zsidók sok nyomorúsága a kozmosz összeomlásának a tünete. A kozmosz széthasadt héjának szilánkjai *(klippót)* a gonoszt képviselik ugyan, de a bennük rejlő parányi szikrák *(tikkim)* az isteni világosságból származnak. Ez a rabul ejtett világosság a zsidók számkivetettsége. Még maga az isteni *Sechiná* is része a bebörtönzött fénynek, és ki van téve a gonosz hatásainak. Ebben a széttört kozmoszban a zsidó népnek kettős jelentősége van, egyrészt mint szimbólumnak, másrészt mint tevékeny erőnek. A sérelmek, melyeket a keresztények rájuk zúdítanak, szimbolikusan jelzik, milyen fájdalmakat okoz a fénynek a gonosz. Tevékenyerőként azonban a zsidóknak az a feladatuk, hogy helyreállítsák a kozmosz eredeti állapotát. Ha a lehető legszigorúbban betartják a Törvényt, kiszabadíthatják a fény szikráit a kozmikus héj darabok csapdájából. Ha majd ez a művelet lezajlott, véget ér a Fény száműzetése, eljön a Messiás, és bekövetkezik a megváltás.

Az egyszerű zsidókat azért vonzotta ez az elmélet, mert lehetővé tette, hogy elhiggyék: nekik is van valami beleszólásuk a sorsukba. Az ókorban harcoltak a pogányok és a gonosz ellen – és vesztettek. A középkorban passzívan elfogadták a rájuk mért sérelmeket – és nem történt semmi, a helyzetük csak tovább romlott. Most lényegében azt adták tudtukra, hogy tevékeny szereplői egy kozmikus drámának, mert minél nagyobbak az őket érő katasztrófák, annál biztosabbak lehetnek benne, hogy a dráma a krízishez közeledik. Ezt a krízist pedig jámborságukkal felgyorsíthatják, sőt meg is oldhatják: imáik és áhítatuk hullámain a Messiás vonul majd be, hogy diadalt arasson.[51]

Még így is több mint száz évbe telt, amíg a kabbalisztikus messianizmus elterjedt a zsidó tömegek között. Maimonidész többek között azért tiltakozott a Messiással kapcsolatos aktív spekulációk ellen, és azért mutatta be a messiási kort racionális, már-már köznapi szavakkal olyan korként, amelyben minden zsidó elmélyülten adózik a tudományoknak,[52] mert attól félt, hogy a zavaros fejű tömegek az izgalomtól elkábulva egy hamis Messiásnak hódolnak majd, és utána erőt vesz rajtuk a kiábrándulás demoralizált csüggedése. Az események igazolták balsejtelmeit. Az 1492-es kiűzetést a tan által megejtett zsidók úgy fogták fel, mint a Messiás megszületésével járó fájdalmakat. 1500 és 1502 között Észak-Itáliában Áser Lemlein rabbi arról prédikált, hogy a Messiás eljövetele immár küszöbön áll. Mindennek következtében különböző Messiások bukkantak fel. 1523-ban egy hitelesnek látszó fiatalember – valószínűleg egy etiópiai falassa zsidó – tűnt fel Velencében, és azt hangoztatta, hogy Dávid király leszármazottja. Történetei közé tartozott, hogy az apja egy bizonyos Salamon király volt, fivére pedig József király, aki az elveszett törzsek: Rúben és Gád törzse, valamint Manasszé fél törzse fölött uralkodik. Ezért David Reubeni néven vált ismertté. Sok zsidót és egy ideig néhány keresztény fejedelmet is megtévesztett, de végül egy spanyol börtönben kötött ki. Meséi megihlettek egy további pályázót is, név szerint Solomon Molchót, aki 1530-ban Rómában lépett fel Messiásként. Két évvel később elevenen megégették.[53]

Ezek a fiaskók, amelyekből még több is akadt, elvették a tanult emberek kedvét attól, hogy kabbalista módszerekkel kutassanak a megváltás jelei után. A Szafedben megtelepült Joszéf Káró törvénykönyvének mindkét – akadémikus és népszerű – változatában tudatosan mellőzte a kabbalát, és semmivel sem járult hozzá a messianisztikus spekulációk elterjedéséhez. Írt azonban egy misztikus naplót is, amelyben egy csodatévő tanító vagy *mággid* – a testet öltött Misna –

is megjelenik.[54] A legtöbb rabbi hűvösen fogadta a messianizmust, mert nem volt világos, lesz-e egyáltalán szerepük a rabbiknak a messiási korban, s ha igen, mekkora. Luria legjelentősebb tanítványa, Chájjim Vital (1542-1620) semmit sem tett annak érdekében, hogy mesterének elméletét eljuttassa a tömegekhez, és hosszú életének kései szakaszát annak szentelte, hogy leplet borítson mindarra, amit Luriától tanult. Mindazonáltal *Látomások könyve* című, 1610 és 1612 között összeállított, önéletrajzi jellegű művében, amelyben fél évszázadot átfogó álmait jegyezte fel, egyértelművé teszi: Luria méltó volt rá, hogy Messiássá váljon, és meglehet, hogy őt, Vitalt is szólítani fogják. Az egyik álomban ez olvasható: „Hangot hallottam, amely így szólt: »Eljő a Messiás, és itt áll előttem.« Megfújta a kürtöt, és Izrael népének ezrei és tízezrei gyűltek köré. Ő pedig így szólt hozzánk: »Jöjjetek velem, és látni fogjátok a bosszút a Templom lerombolásáért.«„[55] Mi több, az 1630-as évekre Luria tanításának legnagyobb része, Vitalnak és a mester másik vezető tanítványának, Joszéf ibn Tabulnak feldolgozásában, nyomtatásban is megjelent, és népes olvasói rétegeket vonzott.

A Luria-féle kabbala Szafedből fokozatosan eljutott a törökországi zsidó közösségekhez, a Balkánra és Kelet-Európába. Lengyelországban, ahol Lublinban és másutt is zsidó nyomdák működtek, különösen erős és széles körű volt a hatása; a 16. század végére a judaizmus normatív részének számított. Joél Szirkesz rabbi egy *responsum*ban így nyilatkozott: „aki kifogást emel a kabbala tudománya ellen, kiközösítéssel sújtható”. A 17. század első felében, Lengyelország, Litvánia és Ukrajna népes zsidó *stetl*-jeiben és gettóiban az egész közösség vallásává vált a judaizmusnak ez a formája, amely az egyik végleten, a szellemi elit körében, miszticizmusban és aszketikus jámborságban, a másik végleten ostoba babonákban nyilvánult meg.

A gettóban elterjedt babonák a távoli múltban gyökereztek. Bár a Biblia a maga egészében feltűnően kerüli az angyalokkal és ördögökkel kapcsolatos anyagokat, a korai rabbinikus időszakban ezek beszivárogtak a judaizmusba, és az ággádában hivatalos státushoz is jutottak. A Luriáról elterjedt csodaszerű mesék a korai bölcseket is körüllebegték. Luriához hasonlóan Hillél is megértette a madarak egymás közötti beszédét, mint ahogy értett valamennyi állat, sőt a fák és a felhők nyelvén is. A bölcsek a tanmesék területén is otthonosan mozogtak. Az a hír járta, hogy Johánán ben Zákkáj, Hillél tanítványa „ismerte a mosodában dolgozókról és a rókákról szóló meseszerű parabolákat”. Meir rabbiról azt beszélték, hogy háromszáz rókamesét

ismert. Az ördögöket a bölcsek engedték be a judaizmusba. A Biblia ugyan elítélte a varázslómesterséget („varázsló asszonyt ne hagyj életben" – Exodus 22: 18), a judaikus hit pedig azt tartotta, hogy minden cselekvés egyedül Isten akaratának engedelmeskedik, és ezzel kizárt mindenfajta dualizmust; a nehézség azonban abban rejlett, hogy a szövegekben megmaradtak az ősi fekete és fehér mágia töredékei, és ezeket forrásaikra hivatkozva szentesítették. Ekként például a főpap köntösén lévő csengők az ördögök elleni harc célját szolgálták, az imaszíj, a felelősségtudattól áthatott zsidó jámborságnak ez az egyik legnagyobb becsben tartott kelléke pedig hasonló rendeltetést tölthetett be. A Bibliában kevés ördög szerepelt, de létezésük vitathatatlan: ott volt Mevet, a halál istene, Lilith, a gyermektolvaj (néha bagoly alakjában), Resev, a pestis-isten, Dever, ugyancsak a betegség istene, Beliál, az ördögök parancsnoka, Sátán, az Isten elleni erők vezére, Ázázél, a vadon bűnbak-istene.[56] Így amikor a judaizmust Kr. e. 150 és Kr. u. 300 között elárasztották az ördögök, támadásuknak voltak bizonyos előzményei. Mondani sem kell, hogy Hillél az ördögök nyelvén is értett. Az ördögök nagyon különbözőek lehettek, habár Akkói Jicchák szerint a hüvelykujja mindegyiknek hiányzott. Egyesek, így Sátán és Beliál félelmetesek és komorak voltak. Mások – a Talmud *ru'ách tecácit*-nak nevezi őket – gonosz vagy tisztátalan szellemekként léptek fel; beférkőztek az egyes emberbe, megszállták, s a száján át szólaltak meg. A Luria tanítványai által művelt kabbalisztikus irodalom tele volt elbeszélésekkel, amelyek e visszataszító lényekről szóltak; az askenázi zsidók, különösen a lengyelek gettóiban *dibbuk*-oknak nevezték őket. Az irodalom azt is elmagyarázta, hogy a *dibbuk*-ot csak tanult, szent életű ember, a *bá'ál sém* űzheti ki, aki Luria egy „szikrájának" segítségével szabadítja fel a megszállt lelket. Voltak azután *„poltergeist"*-típusú ördögök is – ezeket *keszilim*-nek vagy *lecim*-nek hívták –; ők tárgyakkal dobálóztak, és többek között azokat találták el, akik a szent könyveket nyitva hagyták. Léteztek továbbá Lilithen kívül más női ördögök is, egyikük maga Sába királynője volt. A gettóban élő zsidók úgy tartották, hogy évszakváltáskor veszélyes vizet inni, mert olyankor a nőstény ördögök ártó menstruációs vért öntenek a kutakba és a folyókba.

Az ördögök elleni harc angyalokból álló sereget hívott életre; némely esetben ezeket az angyalokat is a Biblia hitelesítette. Egyeseknek, mint Mihálynak, Gábrielnek, Rafaelnek és Metatronnak különleges kalligráfiájuk volt, amely az ősi ékíráson vagy elavult héber írásmódokon alapult; a betűk rajzában gyakran kis szemformájú kö-

rök is szerepeltek. Ezeket a betűket amulettekre és más szerencsetárgyakra róttták, hogy távol tartsák az ördögöket; ugyanezt a célt szolgálták bizonyos hangosan kimondott betűkombinációk is. Ilyen volt például az *abrakadabra,* az ördög neve arameus nyelven, vagy a *sabriri,* a vakság ördöge után.[57] Az Isten és az angyalok titkos nevéből álló, sajátos képletre épülő betűkombinációkat „gyakorlati kabbalának" nevezték. Elméletben ezt a fehér mágiát csak kivételesen szent életű férfiak űzhették; a gyakorlatban azonban az ilyen védőtalizmánokat sorozatban gyártották, és a gettókban szabadon forgalmazták. Emellett létezett fekete mágia is, amelyet a „gonosz nevek" megidézésével űztek. A *Zohár* szerint ez a tiltott mágia a Genezisben említett tudás fájának a leveleiből jön létre, és két bukott angyal: Ázáél és Ázá oktatja rá azokat a varázslókat, akik a Sötétség hegyeihez zarándokolnak, hogy ott folytassák tanulmányaikat. Erényes kabbalistáknak joguk volt elsajátítani ezt a mesterséget, de csakis elméleti célokra. A gyakorlatban a gettóban ártó varázslatokat is űztek.

A mágia legdöbbenetesebb alkotása a *gólem* volt, ez a mesterséges ember, akibe a *bá'ál sém* (a. m. a név mestere) lehelhetett lelket, mégpedig oly módon, hogy kiejtette Isten valamelyik, egy különleges formulához igazodó titkos nevét. A gondolat Ádám megteremtésének történetéből ered, de a szó maga csak egyszer fordul elő a Bibliában, a Zsoltárok egy titokzatos részében.[58] A *gólem* körül azonban számos talmudbeli legenda csoportosult; az egyik állítólag Jeremiásnak volt a műve, egy másikat pedig ben Szirá alkotott. A 15.-től a 17. századig a *gólem* fogalma mindinkább gyökeret vert, mígnem a végén már minden kiemelkedően szent életű és a kabbalában járatos emberről feltételezték, hogy képes *gólem*-et létrehozni. Az életre kelt *gólem*-től számos feladat teljesítését várták el, így azt is, hogy megvédje a zsidókat keresztény ellenfeleiktől. Elméletben a *gólem* akkor kelt életre, ha Isten titkos nevének megfelelő sorrendbe szedett betűit adták a szájába; s a név megfordításával lehetett ismét élettelenné változtatni. Előfordult azonban, hogy a *gólem* önállósította magát, és valóságos ámokfutást rendezett – minek következtében rém történetek új rétegei szövődtek köré.

Ördögök, angyalok, *gólem*-ek és más titokzatos alakok – ezek voltak a gettófolklór legfőbb lakói, akiknek létéből számtalan babonás szokás sarjadt. Nekik köszönhetően vált olyan különlegesen sűrűvé a gettóbeli élet, amely egyszerre volt ijesztő és megnyugtató, de mindig eleven, változatos és izgalmas. A 16. és 17. században elterjedt szokások egy része támadt fel egy *The Book of Religion, Ceremonies and*

Prayers of the Jews című, 1738-ban Londonban megjelent munkában, amelyet a feltételezések szerint Gámáliél ben Pedahcur írt, igazi szerzője azonban egy Abraham Mears nevű hitehagyott zsidó volt. A könyv elbeszélte, hogy gonosz szellemek találhatók például a porfelhőkben és a szemétkupacokban. A rossz szellemek árthatnak az embernek a sötétben, de csak akkor, ha az ember egyedül van. Ha ketten vannak jelen, a szellem felbukkanhat ugyan, de egyikükben sem tehet kárt; ha pedig már hárman vannak, a szellem tehetetlenségre van kárhoztatva. Ha az ember fáklyát visz magával, ugyanilyen hatást érhet el. A boszorkányok akkor árthatnak, ha kidobott edényt, porrá nem zúzott tojáshéjat vagy nyalábba összekötött zöldségvégeket találnak. A tan sokat foglalkozott temetésekkel és esküvőkkel is. Ha az ember például bocsánatot akar kérni valakitől, akit életében megbántott, álljon a koporsó végéhez, és bocsánatkérés közben fogja meg a halott nagy lábujját; ha az orra erősen vérezni kezd, az azt jelenti, hogy a halott nem bocsát meg. Aki pedig egy esküvői ünnepségen eltör egy poharat, az elhárítja a balszerencsét. „Az agglegények – írja a szerző – általában azon vannak, hogy magukkal vigyenek egy cserepet a törött edényből, mert azt hiszik, ez elősegíti mihamarabbi házasságukat." A babona észrevétlenül a népi orvoslásba is belopódzott:

> Vannak köztük asszonyok, akik azt állítják, hogy a kedély minden, szerintük a szemmel verésből származó betegségét meggyógyítják füstölés útján. Ilyenkor a beteg valamilyen ruhadarabját elküldik a mondott kuruzsló asszonyhoz, aki a ruhadarabot egy általa elkészített füstölgő anyag fölé tartja, és a művelet közben néhány szót mormol fölötte, majd visszaadja a ruhadarabot a betegnek, aki azt azonnal felölti; ez mindig meghozza a megkönnyebbülést, hacsak a kór nem állt fenn már túl hosszú ideje, mielőtt az öregasszony a füstöléshez folyamodott volna. Egy gyerek sapkájának a megfüstöléséért a szokásos ár egy shilling. Egy női alsószoknyáért két shilling jár; egy férfinadrágért fél ezüstkorona. NB. A *spanyol zsidók* többet fizetnek, mivel *a füstölők németek*.[59]

A gettó folklórja az ördögök és a bűn, különösen az első bűn, továbbá a lélekvándorlás és nem utolsósorban a Messiás körül összpontosult. A Messiásba vetett hit a természetfölöttibe helyezett bizalomnak volt a summázata és a csúcspontja, mert az ortodox zsidó vallás a leghatározottabban ezt a hitet szentesítette. A legműveltebb, racionális gondolkodású rabbi és a legvilágiasabb kereskedő éppolyan hévvel bízott a Messiás eljövetelében, mint egy egyszerű tejesember félanalfabéta felesége. A Messiásba vetett hit összekapcsolódott az elveszett törzsekről szóló elbeszélésekkel, mivel széles körben élt a felté-

telezés, miszerint a Messiás az istenes földi királyság helyreállítása érdekében magához szólítja majd száműzetésük távoli helyéről ezeket a törzseket, amelyek ekkor hatalmas seregként megindulnak, hogy a Messiást Dávid király trónjára ültessék. Nem egy gettóbeli elbeszélő, hanem a bertinorói Ovádjá ben Ábráhám Járe, a nagy hírű Misna-kommentátor írta le 1489-ben, „megbízható muszlim kereskedők" nyomán, hogyan jut el az ember „ötvennapos sivatagi utazás" végén „a nagy Számbátjon folyóhoz", ahol „Izrael gyermekei (…) olyan tiszta és szent életet élnek, mint az angyalok; bűnösök nincsenek köztük. A Számbátjon folyó túloldalán annyian vannak Izrael gyermekei, mint homokszemek a tengerparton, nagyurak és királyok, de nem olyan tiszták és szent életűek, mint azok, akik a folyó innenső oldalán élnek."[60] E nyüzsgő milliók közül kerülnek majd ki a Messiás hódító hadának légiói.

A történelem újra meg újra bebizonyítja, hogy valamely vallási eszme gyors elterjedését a leginkább az mozdítja elő, ha világos és gyakorlatias leírást ad az üdvözülés mechanizmusáról. A Luria-féle kabbala éppen ezt kínálta: leírta, imáikkal és jámborságukkal, hogyan siettethetik az egyszerű zsidók a messiási korszak eljövetelét. Luria gondolatai, mind bonyolult, mind vulgarizált formájukban, a legszélesebb körben és a leggyorsabban azok között terjedtek, akik az 1630-as években jöttek világra. ahogyan Gersom Scholem, a nagy történetíró, aki egész életében a kabbalista miszticizmusnak a zsidó társadalomra gyakorolt hatását vizsgálta, kiemelte: a 17. század közepén a zsidó közösségekben általános volt a meggyőződés, miszerint a világ nagy események küszöbén áll.[61] A messianisztikus remények felszításában nagy szerepet játszott az a katasztrófasorozat, amely 1648-tól kezdve a kelet-európai askenázi zsidóságra lesújtott, és amely az 1650-es évek végén a svéd háborúban érte el csúcspontját. Minél nagyobb volt a nyomorúság, annál mohóbban várták a szabadulást. Az 1650-es és 1660-as években a közeli és távolabbi zsidó közösségeknek sok ezer menekültet kellett befogadniuk, és a támogatásukra rendezett jótékony célú gyűjtések is elmélyítették a várakozás hangulatát. Ám hála Luria tanainak, a messianisztikus remények még az olyan távoli közösségekben is felizzottak, mint például a marokkói, ahol édeskeveset tudtak a lengyelországi tragédiákról. Különösen magasra csaptak az izgalom hullámai Szalonikiben és a Balkánon, Konstantinápolyban és egész Törökországban, Palesztinában és Egyiptomban, de éppígy megérezték az olyan józan kereskedelmi központokban is, amilyen Livorno, Amszterdam és Hamburg volt. A hullámok magukkal sodor-

tak mindenkit: gazdagot és szegényt, tanultat és műveletlent, veszélyeztetett közösségeket csakúgy, mint magukat biztonságban érzőket. Az 1660-as évekre a két kontinensen szétszórt zsidó közösségek százait egyesítette az érzés, hogy a Luria által leírt folyamat lényegében beteljesedett, és a Messiás úgyszólván már a kulisszák mögött várakozik – e tekintetben nem volt különbség a népi babona és a tudós misztifcizmus között.

1665. május 31-én aztán, mintegy végszóra megjelent a Messiás, és Gázában ki is hirdették eljöttét. A neve Sábbátáj Cvi (1626-1676) volt. A háttérből azonban a jelenség irányítójaként, fő teoretikusaként és impresszáriójaként egy helyi lakos, a Gázai Nátánként ismert Ávráhám Nátán ben Elisa Chájjim Askenázi (1643 körül -1680), egy művelt, ragyogó elméjű, fantáziadús és leleményes fiatalember tevékenykedett. A későbbi Gázai Nátán Jeruzsálemben született, egy köztiszteletben álló rabbinikus tudós és kabbalista fiaként, majd feleségül vette egy jómódú gázai kereskedő lányát, és maga is Gázába költözött. 1664-től behatóan tanulmányozta a Luria-féle kabbalát, és hamarosan el is sajátította Luria meditációs és eksztázist előidéző technikáit, de sokatmondó tény, hogy ugyanekkor már módosított is a mester elgondolásain, ahhoz a Messiás-képhez alkalmazva őket, amely tudatában lassanként formát öltött. Nátán kiemelkedő példája volt annak a szertelen képzeletű és veszélyes zsidó archetípusnak, amely később, a zsidó intellektus elvilágiasodásával egyetemes jelentőségre tett szert. A jelenségek magyarázatára, illetve megjövendölésére olyan rendszert szerkesztett, amely egyszerre volt teljesen hihető és ugyanakkor elég homályos és hajlékony ahhoz, hogy későbbi – és gyakran egyáltalán nem örvendetes – eseményeket is befogadjon. Próteuszi jellegű elméletébe be volt építve a képesség, hogy az új jelenségeket ozmózis útján felszívja magába; Nátánnak pedig megvolt az a tehetsége, hogy ezt az elméletet elképesztő meggyőződéssel és önbizalommal tálalja. Marx és Freud hasonló képességekre építhetett.

Nátán még Jeruzsálemben élt, amikor megismerkedett a nála tizennyolc évvel idősebb és különc hírében álló Sábbátáj Cvivel, de nem sok figyelmet fordított rá. Miután azonban elsajátította a Luria-féle kabbalát, és – legalábbis önnön megelégedésére – látnoki és profetikus képességeket fejlesztett ki magában, eszébe jutott a Cvivel való találkozás, és bevonta őt is a maga rendszerébe. Cvi minden szempontból alatta maradt Nátánnak: kevésbé volt képzett, kevésbé volt eszes, kevésbé volt találékony – viszont lakozott benne egy Messiás-jelölthöz illő tulajdonság is: nagyrészt önmagával volt elfoglalva. A terjeszkedő

kereskedelmi központtá vált Szmirnában született, ahol az apja holland és angol cégeknek volt az ügynöke; mindkét fivéréből sikeres kereskedő lett. Ő maga inkább a könyveket bújta, rabbinak tanult, tizennyolc éves korában rabbivá is avatták, és ettől kezdve a kabbala tanulmányozásával foglalkozott. Egzaltáció és felfokozott aktivitás időszakai váltakoztak nála végletes búskomorsággal, ami elég gyakori mindenfajta vallás misztikusainak körében, és általában Isten művét látják benne – Isten „megvilágít", hogy aztán „elrejtse az arcát". Ekként a szent hírében álló embernek a hirtelen változások sem okvetlenül ártanak. Sajnálatos módon azonban Cvi mániás időszakaiban hajlott rá, hogy megszegje a törvényt, és káromlás bűnébe essék. Kiejtette Isten titkos nevét. Egybeolvasztott három ünnepet, és egyszerre ülte meg őket. Esküvői baldachin alatt misztikus házasságot kötött a Tórával. Az 1648-as mészárlások indították rá, hogy Messiásnak nyilváníttsa magát. Mint sok misztikus, ő is tiltott dolgokat akart művelni és törvényesíteni; ezért mondott áldást „Őrá, aki engedélyezi a tilalmast". Az 1650-es évek során egymás után tiltották ki Szmirnából, Szalonikiből és Konstantinápolyból. Időnként a lelkiállapota békéssé és normálissá higgadt; ilyenkor még kezeltette is magát „ördögi képzelgései" ellen. Utána azonban visszatértek a rossz késztetések. Kétszer nősült, de mindkétszer el is vált, és egyik házasságát sem hálta el. 1664-ben, amikor Kairóban tartózkodott, és ismét mániás állapotba került, harmadszor is megházasodott: egy Sára nevű, a mészárlásokból megmenekült, kétes hírű lányt vett el. Ám erre is volt példa a próféták körében: Hóseás talán nem szajhát vett feleségül? A következő télen azonban ismét segítségért folyamodott démonai kiűzéséhez. Hallotta, hogy egy Nátán nevű fiatal kabbalistának figyelemre méltó látomásai vannak, és 1655 tavaszán felkereste Gázában.

Mire a két férfi április havában találkozott, Nátán már túl volt azon a látomáson, amelyben nagy szerep jutott a Jeruzsálemben megismert Messiás-jelöltnek; így amikor Cvi egyszer csak segítséget kérve megjelent a házában, Nátán a Gondviselés művének tudta be a látogatást. Eszében sem volt, hogy kiűzze Cviből a démonokat; ehelyett a maga félelmetes érvelőképességét és fantáziáját arra fordította, hogy meggyőzze Cvit messiási becsvágya hitelességéről, és kitartásra buzdítsa. Nátán ekkor is, később is kivételes leleménnyel és ügyességgel illesztette be Cvi életrajzát és jellemvonásait a kánoni és apokrif szövegek, valamint a Luria-féle – megfelelően átigazított elmélet sémáiba. Így hát mint Messiást üdvözölte Cvit, aki a rábeszélés hatására tüstént újabb mániás szakaszba került. Oldalán a buzgó Nátánnal a nyilvá-

nosság előtt is megismételte igényét, ezúttal sikeresen. Hamarosan királyi díszben lovagolta be Gáza utcáit, és követeket választott, akik majd összehívják Izrael törzseit.

Cvi és a korábbi, 16. századi Messiások között az volt a különbség, hogy Cvi a maga jelöltségét nem pusztán az ortodox tudásanyagra alapozta, amelynek ő is, impresszáriója is birtokában volt, hanem éppúgy támaszkodott a Luria-féle tudományra is, amelyet addigra már az egész zsidóság jól ismert. Megfelelő volt az idő is, a szellemi atmoszféra is. Nátán, a próféta, a „szent lámpás” izzott a meggyőződéstől, és pontosan meghatározott tudást sugárzott; Cvi, a Messiás pedig személyes vonzerőt és királyi leereszkedést vitt a szerepébe. Ez a kombináció kitűnően bevált Gázában, ahol a rabbik is csatlakoztak az ünnepléshez. Jeruzsálemben azonban csekélyebb volt a hatás; számos rabbi (köztük Nátán egykori mestere) elutasította Nátán és Cvi igényét, majd ki is tiltatták a városból az új Messiást. Az elővigyázatos jeruzsálemi hatóságok azonban nem akarták elkötelezni magukat, és nem értesítették a zsidó közösségeket arról, hogy csaló felbukkanásával számolhatnak; a szkeptikus rabbik itt is, másutt is óvakodtak a színvallástól, a rabbik többsége pedig mindenfelé behódolt a jelenségnek. Később, amikor a hólyag már kipukkadt, sokan azt hangoztatták, hogy ők igenis szembeszálltak Cvi fellépésével, ám a dokumentumok, amint azt Scholem kimutatta, másról tudósítanak.

Mindebből következően a hatóságok sem 1665-ben, sem 1666 nagy részében nem léptek fel az új Messiás ellen. Nátán nagy szakértelemmel fogalmazott vagy felvázolt levelei, amelyek bejelentették a nagy horderejű eseményeket, és amelyeket világszerte legtöbb zsidó közösségnek megküldtek, válasz nélkül maradtak. A legtöbb zsidó persze számított rá, hogy a Messiás eljövetelét csodák kísérik majd, de nem csekélyebb tekintély, mint Maimonidész óvott ezektől a hiedelmektől. Amellett Nátán a csodák elmaradására is felkészült, s ügyesen ehhez alkalmazta Luria elméletét. Érvelése szerint a Messiás eljövetelét a zsidók jámborsága és imái készítették elő, amiből logikusan következik, hogy küldetése végrehajtásához sincs szüksége másra, mint a közösség tiszta és bizalomteli hitére; vagyis sem neki, sem prófétájának nem kell csodákat művelnie. Nátán óvatossága azonban fölöslegesnek bizonyult – igenis estek csodák, legföljebb mindig valahol másutt; következett ez a zsidóknak abból a szokásából, hogy hosszú, lelkes, de gyakran mendemondára alapozott levelekben adjanak számot katasztrófákról és diadalokról egyaránt. Így például Konstantinápolyból izgatott levél ment Livornóba, hogy Kairóban esett csodákról tu-

dósítson; avagy Rómából Hamburgba, és onnan Lengyelországba ment a hír, miszerint Szalonikiben csodák történtek. Az első bejelentés, amely a nyugati zsidósághoz eljutott, nem is foglalkozott Cvivel, hanem a tíz elveszett törzsről szólt, amelyek a hírek szerint vagy Perzsiában, vagy a Szaharában gyülekeztek, és már meg is indultak Mekka, vagy ha nem Mekka, akkor Konstantinápoly felé.

1665-ben Nátán hosszú levelet küldött szét, amelyben felvázolta a Messiás terveit. Eszerint a Messiás munkássága már túllépett a Luria-féle rendszeren, és új szakaszt nyit a történelemben. A Messiásnak hatalmában áll, hogy minden bűnöst feloldozzon. Először majd magához ragadja a török koronát, és szolgájává alacsonyítja a szultánt. Utána elmegy a Szambatjon folyóhoz, és nőül veszi Rebekát, Mózes tizenhárom éves, feltámadt leányát. Meglehet, hogy távollétében a törökök fellázadnak, és csapásokat mérnek a zsidóságra; ezért a zsidóknak azonnali bűnbánatot kell tanúsítaniuk. Maga Cvi ekkorra már elkezdte északi diadalút ját: először Aleppóba, majd Szmirnába, onnan pedig Konstantinápolyba ment, és most kezdett csak kitörni körülötte a tömeghisztéria, amelynek fokozása érdekében Cvi visszaesett régi mániás időszakába. Egykorú beszámoló szerint „kimondta a Kimondhatatlan Nevet, (tiltott) zsírféléket fogyasztott, és még egyebet is elkövetett az Úr és az Ő törvénye ellen, sőt másokat is rábeszélt ugyanerre”.[62] Ha valamelyik rabbi tiltakozott, a hatalmas tömeg, amely immár mindenhová követte a maga Messiását, sok esetben megtámadta a bíráló házát. Szmirnában, ahol a szefárdok nem voltak hajlandók elismerni őt, Cvi baltát ragadott, és így tört be a szefárd zsinagógába, ahol aztán tisztátalan állatoknak nevezte a hitetlenkedő rabbikat, magához vett egy szent tekercset, majd elénekelt egy spanyol szerelmi dalt, és kitűzte, mégpedig 1666. június 8-ára a Megváltás napját; ugyanekkor bejelentette a török szultán küszöbönálló trónfosztását, és közvetlen követői között szétosztotta a világ királyságait. Amikor az egyik bíráló kedvű rabbi bizonyítékokat kért, Cvi még ott a helyszínen kiközösítette, majd rávette a tömeget, hogy belé vetett hitük tanújeléül mondják ki ők is a tiltott nevet. Ezután „felszabadította” a nőket, oly módon, hogy levette róluk Éva átkát, végül pedig hírnököket küldött Konstantinápolyba, hogy előkészítsék érkezését. Ő maga hajón hagyta el Szmirnát, 1665. december 30-án.

1665-66 telén és 1666 nagy részében forrongott az egész zsidó világ. A zsidók megfogadták Nátán bűnbánatra való felszólítását – amelyet hatalmas példányszámban nyomtattak ki Frankfurtban, Prágában, Mantovában, Konstantinápolyban és Amszterdamban –; imád-

koztak, böjtöltek, és sűrűn vettek rituális fürdőket, továbbá meztelenül feküdtek a hóba, korbácsolták magukat; sokan pedig pénzzé tették minden javukat, és elzarándokoltak a Szentföldre, abban a reményben, hogy ők is megpillanthatják a Messiást. Néhányan azt hitték, felhőkön utazhatnak odáig. Mások befizettek a hajóútra. Abraham Pereira, akit Amszterdam leggazdagabb zsidójának tartottak, egész háza népével elindult Palesztinába, hajója azonban csak Livornóig jutott. Más zsidók költeményeket írtak, számos kinyomtatott könyv pedig így volt keltezve: „a prófécia és a királyság megújulásának első évében”. Nyilvános meneteket szerveztek. Az izgalmat tovább szították egyes keresztény millennisták is, akik ugyancsak azt vallották, hogy 1666 mágikus év lesz. Több lengyel városban zavargások törtek ki, mire a korona májusban betiltott minden további zsidó demonstrációt. Reakciókat – hol egyetértőket, hol ellenségeseket – váltott ki a zsidók felbolydulása az iszlám világban is, és a török hatóságok nyugtalankodni kezdtek.

Ebből fakadt, hogy amikor 1666 februárjában Cvi hajója török vizekre ért, rögtön feltartóztatták, a Messiást pedig láncra verve hurcolták partra; igaz, fogvatartói ezután tisztességgel bántak vele, és vendégeket is fogadhatott. Nátán, aki nyomban úgy magyarázta az eseményeket, hogy illeszkedjenek elméletéhez, kifejtette, hogy a Messiás bebörtönzése csak látszólagos és jelképes érvényű: tükrözi belső küzdelmét a gonosz erőkkel, amelyek nem hagyják felragyogni az isteni szikrákat. Cvi raboskodása helyszínén, a gallipoli-i erődben is fenntartotta messiási igényeit, és jó hangulatban bocsátotta el a zsidók küldöttségeit. A velencei zsidó közösség kereskedelmi be számolónak álcázott, de megnyugtató választ kapott érdeklődésére a konstantinápolyi zsidóktól: „Megvizsgáltuk a helyzetet, és szemügyre vettük Izrael rabbi áruját, amely itt a szemünk előtt van kiállítva. Arra a következtetésre jutottunk, hogy az áru nagyon becses, (…) de várnunk kell vele a nagy vásár napjáig.”[63] Az 1666 nyarára kitűzött nagy nap azonban eseménytelenül múlt el. Szeptember elején Cvit meglátogatta egy Nechemjáh háKohén nevű lengyel kabbalista, aki vagy a törökök beépített embere, vagy egy másik Messiás-jelölt lehetett: a látogató mindenesetre keresztkérdéseket tett fel Cvinek a maga messiási igényével kapcsolatban, de Cvi válaszaival nem volt megelégedve, és mint csalót feljelentette a törököknél. Szeptember 15-én Cvit a konstantinápolyi tanács vagy díván elé állították, a szultán pedig egy ráccsal elzárt fülkébe rejtőzve hallgatózott. Cvi tagadta, hogy bármikor is Messiásként akart volna fellépni; ezután választhatott az iszlám hitre való áttérés

és a halálbüntetés között. A szultán orvosának, egy hitehagyott zsidónak a rábeszélésére Cvi turbánt öltött, felvette az Aziz Mehmed effendi nevet és „a palota kapujának őre” címet, továbbá elfogadott napi százötven piasztert a kormány kegydíjaként.

Ami ezután történt, majdnem olyan tanulságos volt, mint a misszió maga. A zsidók világában eluralkodott eufória a hír elterjedése nyomán hamvaiba holt, habár kezdetben sokan el sem akarták hinni. A rabbik és más közösségi vezetők, mind azok, akik jóváhagyták Cvi igényeit, mind az a kisebbség, amely nem hitt neki, most rendezték soraikat, hogy az egész ügyre fátylat borítsanak; arra hivatkoztak, hogy az utólagos vizsgálat mintegy megkérdőjelezné a kifürkészhetetlen isteni bölcsességet, amely az egész fiaskót lehetővé tette, de szerfölött aggódtak amiatt is, hogy a törökök majd boszorkányüldözésbe kezdenek ama zsidó vezetők ellen, akik jóváhagyásukkal mintegy szentesítették Cvinek végeredményben az ottomán uralom ellen irányuló kísérletét. Ezért a hivatalos zsidó szervek mindent elkövettek, hogy átírják vagy meg nem történtté tegyék a tényeket, és úgy tettek, mintha az egész ügyre sor sem került volna; a rá vonatkozó közösségi feljegyzéseket pedig megsemmisítették.

Gázai Nátán viszont most is úgy bővítette ki elméletét, hogy az idomuljon az új tényekhez. Cvi hitehagyását szükségszerű paradoxonná vagy dialektikus ellentmondássá változtatta, amelynek semmi köze áruláshoz: valójában kezdetét jelenti egy új küldetésnek, amely arra irányul, hogy kiszabadítsa a keresztények és még inkább a muszlimok között elszórt Luria-féle szikrákat. A könnyebbik feladat a zsidóknak jutott, s míg ők a közöttük elosztott szikrákkal foglalkoznak, a Messiás feladata sokkal bonyolultabb: neki egy idegen világban kell a szikrákat összegyűjtenie. Erre rajta kívül nem képes más, ám hogy elvégezze küldetését, le kell ereszkednie a gonosz birodalmába, amelynek látszólag aláveti magát, valójában azonban a trójai faló szerepét tölti be az ellenséges táborban. Nátán, aki mindinkább belelendült az új feladatba, rámutatott, hogy Cvi mindig is különös dolgokat művelt, s ez a mostani tette legföljebb még különösebb, mint az eddigiek: az aposztázia szégyenét vállalva hozza a legnagyobb áldozatot, mielőtt messiási diadalának teljes dicsőségében lépne fel. A kabbala tanulmányozói jól ismerték a rejtett értelmek fogalmát. Mihelyt a zsidók a színlelt aposztázia eszméjét elfogadták, a folytatás – benne Cvi későbbi, a török ellenőrzésnek engedő cselekedeteivel – csak megerősítette az új elméletet, amelyhez Nátán fürgén szállította a gazdag dokumentációt, bibliai, talmudi és kabbalisztikus szövegek formájában. Nátán

több ízben is felkereste Cvit, és közös erővel sikerült összehangolni Nátán magyarázatait Cvi viselkedésével. A mániás szakaszok időnként visszatértek, és ilyenkor Cvi néha feltámasztotta a maga messiási igényeit. Ugyanakkor vad szexuális élvezetekben is tobzódott, olyannyira, hogy konstantinápolyi ellenségei – zsidók és muszlimok egyaránt egyesült erővel rávették vagy megvesztegették a szultánt, aki meglehetősen kedvelte Cvit: száműzze az ál-Messiást Albániába. Albániában is halt meg, 1676-ban. Ám még halála sem ejtette zavarba Nátánt, aki szerint Cvi csupán „láthatatlanná vált": felszállt a mennybe, és a „mennyei fények" magukba szívták.

Nátán maga négy évvel később, 1680-ban halt meg. Addigra azonban már kidolgozott egy rugalmas elméletet, amely nemcsak Cvi tetteire adott magyarázatot, hanem minden, a jövőben előforduló zavarba ejtő eseményre is. Nem egyetlen fénysorozat van, ahogy azt Luria és más kabbalisták hitték, hanem kettő: az egyik gondolatokkal telített (jó), a másik gondolatok nélküli (közömbös, de a gonoszra hajló). A teremtés a két sorozat közötti dialektikán keresztül halad a maga útján, s ebben a dialektikában a Messiás-figura egyedülálló szerepet játszik, amely merőben különbözik az átlagos lelkekétől, és gyakran hősi áldozatokat követel; többek között a Messiásnak magára kell öltenie a gonosz látszatát, mert csak így tisztíthat meg másokat. Akár visszatért Cvi a földre, akár helyettest küldött az emberek közé, akár néma és láthatatlan maradt – az elmélet érvénye mindenképpen fennállt. A kabbalának ezen az alternatív, vagy eretnek rendszerén belül Nátán bámulatra méltó részletességgel és gazdag képi fantáziával dolgozta ki a maga dialektikáját.

Ennek eredményeként a sábbáteánus mozgalom, hol nyíltan, hol titkosan, nemcsak túlélte az aposztázia katasztrófáját, hanem több mint egy évszázadon át fenn is maradt. A legtöbb rabbi elfordult tőle, nemcsak azért, mert Nátán elmélete a maga végső formájában egyértelműen eretnek volt, hanem azért is, mert amikor Cvi megjövendölt visszatérései elmaradtak – amint az 1700-ban és 1706-ban is történt –, számos csalódott sábbáteánus áttért a keresztény vagy a muszlim hitre. Egyes rabbik azonban maguk is titkos sábbáteánusok voltak, és a judaizmus nem racionális válfajában nem sokan akadtak, akikre Nátán képlékeny eszméi ne gyakoroltak volna több-kevesebb hatást. A mozgalom túlélt nézetkülönbségeket, önálló antikonformista elhajlásokat, és nemsokára kitermelt magából egy szakadár vallást is, amelyet Cvinek egy reinkarnálódott képmása, bizonyos Jákov Frank (1726-1791) alapított.

Frank Jákov ben Júda Leibként jött a világra, egy lengyel kereskedő és részfoglalkozású rabbi fiaként. Ő maga is kelmeárus lett. Nem volt különösebben képzett, és önmagát *prostak*-nak azaz egyszerű embernek nevezte; ám mialatt a Balkánon kereskedett, a sábbáteánus mozgalom szélsőséges szárnyához tartozó hívek beavatták a titkos rítusokba. Így aztán Jákov Frank próféta lett, majd Cvi lelkének örököseként jószerével isteni státust követelt magának. Lengyelországba visszatérve ortodox szefárd zsidónak mondta magát – innen származik a Frank név, amely askenázi jiddis nyelven szefárdot jelent –, titkon pedig egy, a judaizmuson belüli földalatti mozgalom fejeként sábbáteánus istentiszteleteket tartott. Ő és hívei a Tóra által tiltott szexuális praktikáknak is hódoltak, sőt Gázai Nátán kényelmes dialektikáját követve, megkülönböztették a közönséges hácháchikus Tórát, amelyről nem vettek tudomást, a „magasabb" vagy „spirituális" Tórától, a „kisugárzás Tórájától", és fenntartották maguknak a jogot, hogy csak az utóbbit kövessék.

1756-ban Frankot kiközösítette a brodyi rabbinikus bíróság, és a letartóztatás elől Törökországba menekült, ahol hasznosabbnak találta, ha az iszlámhoz csatlakozik. Az ortodox zsidók ekkor a lengyel katolikus hatóságokhoz fordultak, hogy segítsenek a szekta feloszlatásában. Ugyanekkor azonban Frank követői is a katolikusoktól kértek segítséget, arra hivatkozva, hogy ők nem fogadják el a Talmudot, tehát több közük van Rómához. A fellelkesült püspökök nyilvános vitát rendeztek, és Frank hívein kívül a rabbikat is kötelezték a megjelenésre. Az eseményre 1757 júniusában került sor; az elnöklő főpap, Dembowski püspök, a Frank-hívek javára döntött, és elrendelte, hogy a Talmud példányait égessék el Kámenyec város főterén. A püspöknek nem volt szerencséje: már meggyújtották a máglyát, amikor hirtelen meghalt. A rabbik ezt isteni jelként értelmezték, és megújult hévvel folytatták Frank követőinek üldözését. Megtorlásul Frank a katolikus egyházba vezette át táborát; ő maga 1759-ben keresztelkedett meg, és még vérvádas ügyek felderítésében is segédkezett a katolikusoknak. Időközben tizenkét „nővért" is gyűjtött maga köré, akik mind az ágyasai voltak, továbbá különböző gazságokat művelt, és börtönbe került. Ezután megtért az orosz ortodox egyház kebelére.

Miközben sorra kötelezte el magát a judaizmusnak, az iszlámnak, a római katolicizmusnak és az ortodoxiának, Frank mindvégig követte Nátán kibővített vallási tanait. Új Szentháromságot hozott létre, a „Jóságos Istenből", a „Nagy Testvérből" és a „Nőből"- az utóbbi a *Sechiná* és Szűz Mária összeolvasztásából állt –; végül pedig kifejtette,

hogy a messiási eszme a főbb vallások mindegyikén belül képviselhető, sőt még a világi felvilágosodáson vagy a szabadkőművességen belül is. Ekként a kabbala, amely az ókor végén nem specifikus, formátlan gnoszticizmusként született meg, a 18. század végén ugyanide tért vissza.

Sokatmondó tény, hogy Frank csak úgy teremthetett a maga szektájának valamifajta törvényes hátteret, ha látszólag a kereszténységhez, illetve az iszlámhoz csatlakozik. Tanulságos az ellentét, amely pályafutása és egyik kortársának, Jákov Chájjim Falknak (1710 körül – 1782) tevékenysége között nyomon követhető. A Galíciában született Falk is kabbalista volt és kalandor, bár Franknál sokkal műveltebb változatban. Ő is összeütközésbe került a törvénnyel, és kis híja volt, hogy Vesztfáliában nem égették meg mint varázslót. A kölni érsek kitiltotta a fennhatósága alatti területekről. 1742-ben aztán Angliába költözött, ahol a jelek szerint akadálytalanul folytathatta vallási tevékenységét. Egy, a londoni Wellclose Square-en lévő házban magánjellegű zsinagógát működtetett, s a régi London Bridge-en kabbalisztikus műhelyt tartott fenn, ahol alkímiával foglalkozott. A nagy zsinagógát állítólag azzal mentette meg a tűztől, hogy mágikus feliratokat helyezett el az ajtófélfákon. A maga idejében „London Bá'ál Sémjeként" emlegették.[64]

Az angol törvények hatálya alatt tehát egy Falk-szabású zsidó szabadon élhetett és működhetett, ez pedig kivételes fontosságú tény a zsidó történelemben: azt jelentette, hogy a liberális római birodalom óta első ízben akadt olyan ország, ahol a zsidók nagyjából normális állampolgári létfeltételeknek örvendhettek. Vajon hogyan alakult ki ez a helyzet? Ha ezt a nagy fordulópontot meg akarjuk érteni, ismét a végzetes 1648-as évhez kell visszatérnünk. Az akkori zsidóellenes akciósorozat az első keresztes hadjárat óta az antiszemitizmus leghevesebb megnyilvánulásának tekinthető, és a kelet-európai zsidóság nyolc éven át tartó súlyos üldöztetésének volt a nyitánya. Eddig az időpontig a zsidó emigráció évszázadokon át Kelet felé irányult; most azonban megfordult az áramlat. Igaz, a népes kelet-európai askenázi közösség számszerűleg tovább nőtt, és ha korlátozott mértékben, de anyagilag is gyarapodott, biztonsága azonban egyszer s mindenkorra megrendült. A vállalkozóbb szellemű zsidók éppen biztonságuk érdekében Nyugat felé kezdtek tekinteni. 1648 tehát baljós mérföldkő volt azon a hosszú úton, amely végül a holokausztba torkollt. Ugyanakkor azonban 1648 a maga vérfürdőivel és minden keserűségével – hála az események sajátos összjátékának, amelyet egyesek akár gondviselés-

szerűnek is nevezhetnek – az első szem volt egy olyan figyelemre méltó láncolatban, amely végül elvezetett a független zsidó állam megszületéséhez.

Az új fejlemény elindítója egy jeles amszterdami zsidó tudós, Manasszé ben Jiszráél (1604-1657) volt, aki *marranó*-ként jött a világra Madeira szigetén, és a keresztségben a Manoel Dias Soeiro nevet kapta. Miután azonban apja megmenekült egy lisszaboni autodafétól, és Németalföldre költözött, a család ismét felöltötte a maga zsidó azonosságát, Manasszéból pedig a Talmud-iskola csodagyereke lett, aki első könyvét tizenhét éves korában írta.[65] Egész életében az foglalkoztatta, hogy a judaizmusról kedvező képet nyújtson a keresztény világnak, s hogy ez a világ befogadja őt. Számos könyvét keresztény olvasóknak írta. Megkísérelte bebizonyítani, hogy kereszténység és judaizmus között több a közös vonás, mint ahogy azt a legtöbben feltételezik, és nagy tekintélyre tett szert a keresztény fundamentalisták körében. Amikor megérkeztek Nyugat-Európába az 1648-as tömeggyilkosságok első menekültjei, Manasszé és más amszterdami zsidók félteni kezdték közösségüket a kétségbeesett askenázik rohamától. Az ő hollandiai helyzetük sem volt egyértelmű. Nem illette őket polgárjog, a céhek zárva voltak előttük. Vallásgyakorlásukba azonban – feltéve, ha nem keltettek vele feltűnést – nem szólt bele a holland kormány, és a közösség, különösen Amszterdamban, szépen prosperált. A menekültek azonban veszélyeztethették ezeket a vívmányokat. Hamburgban például a menekültáradatnak az lett a következménye, hogy 1649-ben valamennyi zsidót időlegesen elűzték. Manasszé ezért radikális megoldással állt elő: miért ne nyitnák meg Angliát a zsidó bevándorlók előtt?

Amióta I. Edward 1290-ben elűzte az angliai zsidókat, széles körben elterjedt a nézet, hogy az országban egyetlen zsidó sem telepedhet le. Valójában a feltételezett kitiltás századai alatt igenis élt ott néhány zsidó, főleg mint orvos és kereskedő.[66] Zsidó volt például Sir Edward Brampton, alias Duarte Brandao, aki III. Richárd alatt Guernsey kormányzójává emelkedett. Egy másik zsidó, Roderigo Lopez, I. Erzsébetnek volt az orvosa, és 1593-94-ben hírhedt antiszemita boszorkányüldözésnek és felségárulási pernek esett áldozatul.[67] Az ukrajnai tömeggyilkosságok idején az öt hivatalos angliai kukoricaszállító kereskedő egyike, Antonio Fernandez Carvajal zsidó volt: ő 1630-ban költözött Angliába, és a szóbeszéd szerint évi százezer ezüstfont értékű árut importált. Mindazonáltal hivatalos letelepedési joguk a zsidóknak valóban nem volt.

Manasszé felismerte, hogy az angol royalisták veresége és a király 1649-ben történt kivégzése páratlan alkalmat kínál a zsidóknak az Angliába való bejutásra. A király puritán ellenfelei, akik most az országot vezették, már régóta a helyi filoszemita hagyományokat képviselték. Az egykorú események megértéséhez a Biblia volt a vezérfonaluk. Ámosz prófétát idézték, hogy elítéljék az 1641 előtti rendkívüli Csillagkamarát. Nabót szőlejére hivatkoztak, mint a hajóépítés megadóztatásának előzményére. Sir Henry Finch, a puritán polgári jogász 1621-ben közzétette *The World's Great Restauration, or Calling of the Jews* című művét, amelyet a korona felségsértés címén elmarasztalt.[68] Sokan hitték, hogy a Messiás második eljövetele küszöbön áll; de minthogy a Deuteronomium 28:64 csakúgy, mint Dániel könyve 12. fejezetének 7. verse, arra utalt, hogy ez nem következhet be, amíg a zsidók szétszóratása „a földnek egyik végétől a földnek másik végéig" nem teljes, ebből fakadóan a millenniumra sem kerülhet sor, amíg a zsidók Angliában is meg nem jelennek. Ebben az elképzelésben Manasszé osztozott az angol fundamentalistákkal; minthogy a Kece háÁrec, „a föld vége" volt Anglia középkori héber elnevezése, Manasszé szilárdan hitte, hogy a zsidók angliai befogadása előbbre hozza a Messiás eljövetelét. Kampányát 1648-49-ben kezdte meg *An Apology for the Honourable Nation of the Jews* című könyvével, amelyet „Edward Nicholas"-ként jegyzett. Ezt követte 1650-ben egy sokkal jelentősebb munka, a *Spes Israelis,* angol fordításban *The Hope of Israel,* amelyben a szerző a millenniumhoz kapcsolódó érveléssel állt elő. A gyakorlati lépések az első angol-holland háború miatt halasztást szenvedtek, de 1655-ben Manasszé személyesen is megjelent Londonban: kérvényt nyújtott át Oliver Cromwellnek, a Lord Protectornak, amelyben arra kérte, vonják vissza a zsidók belépését tiltó törvényeket, és engedjék be őket Angliába olyan feltételekkel, amilyeneket a kormány majd meghatároz.[69]

Ezután jellegzetes angol kavarodás következett, amelyet érdemes részletesen felidézni, mivel kiemelkedően fontos szerepe van az egész zsidó történelem szempontjából. Cromwell kedvezően fogadta Manasszé kérvényét, és továbbította a tanácsnak. A tanács 1655. november 12-én albizottságot jelölt ki, hogy a témát megvitassa és jogi szakvéleményt kérjen róla. December 4-én a Whitehallban tanácskozást tartottak, amelyen huszonöt jogász, köztük Sir John Glynne, a főbíró mellett részt vett William Steele, a kincstár legfőbb baronetje is, és a jelenlévők, a politikusok nagy meglepetésére, kinyilatkoztatták, hogy a zsidók angliai belépését semmilyen törvény nem tiltja Edward

1290-ben királyi felségjog alapján járt el, és az általa elrendelt kitiltás csak az érintett személyekre vonatkozott. Az albizottság ekkor, némiképp logikátlanul, rátért a zsidók beengedésével kapcsolatos feltételek megvitatására, de nem tudtak megegyezni; a zsidóknak nemcsak barátaik voltak az angol köztársaság vezető tekintélyei között, hanem ellenségeik is. Végül négy ülés után, december 18-án, Cromwell feloszlatta az albizottságot. A következő évben a súlyosan csalódott Manasszé, aki biztosra vette küldetése kudarcát, hazatért Amszterdamba.

Manasszé azonban félreértette az angol eljárási szokásokat. A szigetországban nem az egyértelmű ideológiai megoldásokat kedvelték, hanem a pragmatikusakat. Ha egyezséget fogalmaznak meg, amely különleges jogi státust ad a zsidó bevándorlóknak, a zsidók szükségképpen másodosztályú állampolgárnak lettek volna bélyegezve, és könnyen lehet, hogy a királyság 1660-as visszaállítását követően II. Károly vagy visszavonja az egyezséget, vagy újratárgyalja, és szigorúbb feltételeket határoz meg. A zsidókérdés mindkét esetben nyilvános vita tárgyává lett volna, amely felborzolja az antiszemiták kedélyét. Ehelyett tehát mellőzték a tárggyal kapcsolatos rögzített megállapodást, vagyis a pragmatikus megoldás mellett döntöttek. Manasszé még Londonban tartózkodott, amikor, jogcímként az angol-spanyol háborúra hivatkozva, spanyol illetőségű idegenként bíróság elé állítottak egy bizonyos Antonio Rodrigues Roblest, aki törvényesen *marranó*-nak számított, jóllehet ténylegesen zsidó volt. Ezt követően 1656 márciusában mintegy húsz *marrano* család elhatározta, hogy zsidóságuk nyílt megvallásával oldják meg a kérdést: kinyilvánították, hogy ők a spanyol inkvizíció elől menekültek, és arra kérték a tanácsot, tegye lehetővé, hogy egymás között, tehát nem nyilvánosan, gyakorolhassák vallásukat. Május 16-án a tanács elrendelte a Robles elleni eljárás törlését, és egy újabb, június 25-i ülésen a jelek szerint a családok kérelmének is helyt adott, bár az aznapi jegyzőkönyv később titokzatos módon eltűnt. Mindenesetre augusztus 4-én megjött Amszterdamból „egy finom pergamenre írt Törvény-tekercs, átkötve és sárga bársony tokba helyezve, hozzá vörös damasztterítő az olvasópultra, és egy vörös tafotával bélelt fűszerdoboz", a londoni zsidók pedig kibéreltek egy épületet a Creechurch Lane-en, hogy ott alapítsák meg első zsinagógájukat.

Ekként történt, hogy egy hallgatólagos összeesküvés jegyében az angolok elejtették a zsidóknak adandó különleges státus kérdését; a zsidók pedig jöttek, minthogy ebben semmiféle törvény nem gátolta

őket. Mivel a tanács kinyilvánította, hogy gyakorolhatják vallásukat, tehát gyakorolták. Amikor 1664-ben meghozták az antikonformisták ellen irányuló Konventikulumi Törvényt, a zsidók, új rabbijuk, Jacob Sasportas vezetésével, II. Károly elé tárták aggodalmaikat, a király pedig „nevetve és köpködve" arra buzdította őket, hogy csak ne féljenek semmitől; később pedig az államtanács írásba adta, hogy a zsidók „ugyanannak a kegynek hatásaival számolhatnak, mint korábban, feltéve, ha magukat békésen és nyugodtan viselik, illendően engedelmeskedve Ő Felsége törvényeinek, és nem adva okot kormányának megbotránkozásra".

Ily módon az angliai zsidók egy mulasztásnak hála teljes jogú állampolgárokká lettek. Egyedüli akadályozottságuk saját vonakodásukban rejlett: a katolikusokhoz és az antikonformistákhoz hasonlóan ők sem voltak hajlandóak csatlakozni az anglikán egyházhoz, azaz, a maguk esetében, keresztény esküt tenni. A következő nemzedék idején azonban különböző törvényszéki szabályozások feljogosították a zsidókat, hogy a jövőben vallási érzékenységük hivatalos elismerésével képviseljék ügyeiket vagy tanúskodjanak a bíróság előtt. Igaz, hogy a többi nem anglikánhoz hasonlóan ők is el voltak zárva jó néhány közhivataltól és a parlamenti tagságtól, de gazdasági tevékenységüket nem sújtotta semmiféle jogi korlátozás – sőt diszkriminációra főként saját közösségükön belül került sor. A közösségben hangadó szerepet betöltő szefárdok továbbra is bizonytalanságban érezték magukat, és nehezményezték a szegény askenázi zsidók feltűnését, kivált ha a közösségnek kellett őket eltartania. 1678-79-ben úgy rendelkeztek, hogy német zsidók nem viselhetnek közösségi tisztséget, nem szavazhatnak a gyűléseken, és nem olvashatják fel a tekercsek szövegét. Ám ezt a határozatot, mint a zsidó törvények ellen valót, hamarosan módosítani kellett. Ami az angol bíróságokat illeti, úgy tűnik, a zsidók kezdettől fogva számíthattak méltányosságra és védelemre; az angol bírák általában jóindulattal viseltettek a szorgalmas és törvénytisztelő polgárok iránt, akik nem zavarták a közrendet. 1732-ben egy bírósági ítélet lényegében törvényes védelmet biztosított a zsidóknak az élet veszélyeztetésére alkalmas, faji jellegű rágalmak ellen. Ilyeténképpen, jóformán minden tervszerűség nélkül, Anglia lett az első ország, amelyben egy modern zsidó közösség kialakulhatott.

Az amerikai következmények még fontosabbnak bizonyultak. 1654-ben a *St Cathérine* nevű francia kalózhajó huszonhárom zsidó menekültet szállított a brazíliai Recifébõl New Amsterdamba, az ak-

kori holland gyarmati városba. Ahogy magában Amszterdamban, a holland gyarmati uralom alatt is bizonytalan volt a zsidók helyzete: a kálvinisták ugyan jóindulatúbbak voltak, mint a lutheránusok, de elnyomásra és antiszemitizmusra az ő részükről is lehetett számítani. New Amsterdam kormányzója, Peter Stuyvesant tiltakozott a Holland Nyugat-indiai Társaságnál az új telepesek ellen, akik „csalárd fajhoz" tartoznak, és „utálatos vallásuk" „Mammon lábát" imádja. A zsidók maradhattak ugyan, de semmiféle jogban nem részesültek, és a társaság, valamint a kormányzó együttes erővel megtiltotta nekik, hogy zsinagógát építsenek. Helyzetük kétértelműségének azonban vége szakadt, amikor 1664-ben a város az angolok kezébe került, és nevét New Yorkra változtatta. Ettől kezdve a zsidók nemcsak az angol állampolgársággal járó előnyöket élvezték, hanem azokat a pótlólagos vallási szabadságjogokat is, amelyeket az újvilági telepesek vívtak ki a maguk számára.

Richard Nicholls, New York első angol kormányzója, 1665-ben így domborította ki a vallásgyakorlás szabadságát: „Ha azok, akik magukat keresztènynek vallják, hitbéli ügyekben eltérő nézeteket képviselnek, azért őket sem zaklatni, sem bírsággal sújtani, sem bebörtönözni nem lehet." A zsidóságra való utalás elmaradása minden bizonnyal csak véletlen mulasztás. Az angolok örömmel fogadták az új telepeseket, különösen azokat, akik értettek a kereskedéshez és jó üzleti kapcsolataik voltak. A következő kormányzó, Edmund Andros, már nem utalt a kereszténységre, amikor egyenlő elbánást és védelmet ígért a törvénytisztelő személyeknek, „bármilyen valláshoz tartozzanak is". Akárcsak Angliában, a zsidókérdés mint probléma fel sem vetődött. A zsidók egyszerűen megjelentek, házakat építettek, egyenlő jogokat élveztek, és a jelek szerint már a legkorábbi választásokon is szavaztak; emellett közhivatalokat is betöltöttek.[70]

A zsidók lassanként más körzetek ben is letelepedtek, különösen a Delaware völgyében és Rhode Islanden, amelyet Roger Williams a szabad akarat tanára épülő, semmilyen vallási korlátot el nem ismerő kolóniaként alapított. Némi nehézség akkor merült fel, amikor a zsidók saját temetőt akartak New Yorkban. 1677-ben azonban zsidó temető nyílt a Rhode Island-i Newportban – Longfellow később erről írta egyik legszebb költeményét –, öt évvel később pedig New York is követte a példát. 1730-ban avatta fel a New York-i Shearith Israel Gyülekezet a maga első zsinagógáját, és különösen szép új zsinagóga – ma nemzeti kegyhely – épült 1763-ban Newportban. Az angol hajózási törvények értelmében a gyarmatok és az anyaország közötti kereske-

delemmel csak angol állampolgárok foglalkozhattak, és mikor a birodalmi parlament be iktatta az észak-amerikai gyarmatokra vonatkozó állampolgársági törvényt, a zsidók a keresztény telepesekkel egyenlő feltételek között nyerhették el az állampolgárságot; még ki is hagytak két cikkelyt, amely számukra aggályos lehetett volna. Ezért jegyezhette fel a svéd Peter Kalm, aki 1740-ben ellátogatott New Yorkba, hogy a zsidók „minden olyan kiváltságot élveznek, amelyhez a város és a tartomány többi lakójának joga van”.[71] Ugyanez volt a helyzet Philadelphiában is, ahol az 1730-as évektől kezdődően jelentős zsidó kolónia bontakozott ki.

Így született meg az amerikai zsidóság, amely a kezdetektől fogva különbözött minden más ország zsidóságától. Európában és Afroázsiában, ahol a vallási korlátok valamilyen formában egyetemesek voltak, a zsidóknak mindig tárgyalniuk vagy alkudniuk kellett, vagy pedig el kellett fogadniuk, hogy különleges státust ruházzanak rájuk. Ez arra kényszerítette őket, hogy bárhol telepedtek is meg: specifikus és általában jogilag meghatározott közösségeket alkossanak. Mindezek a zsidó közösségek – bármily nyomorúságos vagy veszélyeztetett volt is a helyzetük – kisebb vagy nagyobb mértékben önkormányzati alapon álltak. A zsidók Lengyelországban, a királyság alatt is egyfajta önkormányzatot élveztek, amelynek szervei a vagyonosabb tagok által megválasztott tartományi tanácsok voltak. A zsidókat keményebben adóztatták, mint a körülöttük élő lengyeleket, és önvédelemhez sem volt joguk, de máskülönben önállóan intézték az ügyeiket. Kevésbé hangsúlyosan, de ugyanez volt a helyzet a szárazföldi Európa minden zsidó településén. A zsidók mindig maguk kezelték iskoláikat, bíróságaikat, kórházaikat és szociális intézményeiket. Ők jelölték ki és ők fizették a maguk tisztségviselőit: a rabbikat, a bírákat, a metszőket, a körülmetélést végzőket, a tanítókat, a pékeket és a takarítókat. Megvoltak a saját üzleteik. Akárhol éltek, parányi államokat alkottak az államban. Ez volt a gettórendszer, amely még az olyan helyeken is érvényesült, mint Amszterdam, ahol a törvény nem írta elő gettó létesítését.

Észak-Amerikában mindez még az Egyesült Államok függetlenségének kivívása előtt is egészen másként festett. Mivel vallásilag meghatározott törvények lényegében nem léteztek, semmi ok nem volt rá, hogy a zsidók – eltekintve belső vallási ügyeik szabályozásától – külön jogi rendszert működtessenek; és mivel minden vallási csoport lényegileg azonos jogokat élvezett, fölösleges volt, hogy bármelyikük is különálló közösséggé alakuljon – mind beleolvadhattak a

közös társadalomba. Ezért az amerikai zsidók kezdettől fogva és a többi egyházhoz hasonlóan nem közösségi, hanem gyülekezeti alapon szerveződtek. Európában a zsinagóga csupán egyik szerve volt a mindent átfogó zsidó közösségnek; Észak-Amerikában viszont a zsidó élet egyetlen kormányzó testületévé vált. Az amerikai zsidók az európaiakkal ellentétben nem „a zsidó közösséghez" tartoztak, hanem valamelyik zsinagógához. Ez a zsinagóga lehetett szefárd vagy askenázi, az utóbbi kategórián belül pedig lehetett német, angol, holland vagy lengyel; és mindezek apró rituális részletkérdésekben különbözhettek egymástól. A protestáns csoportok hasonló vonalak szerint oszlottak meg; tehát ahogy a zsidó „az ő" zsinagógájába járt el, úgy látogatta a protestáns „az ő" templomát. Minden más tekintetben zsidók és protestánsok egyaránt részei voltak az állampolgárok általános testületének, amelybe világi egységekként olvadtak bele. Ekként a zsidók első ízben jutottak el az integrációhoz, anélkül hogy bármilyen értelemben fel kellett volna adniuk vallásukat.

Amikor az észak-amerikai zsidó lakosság gyors ütemben terjeszkedni kezdett, a fenti folyamat óriási horderejű hosszú távú következményekkel járt.[72] Azt jelentette ugyanis, hogy a zsidóság többé nem oszlott dualisztikusan két részre: Erec Jiszráélre és a diaszpórára, hanem sokkal inkább három lábon állt – Izrael és a diaszpóra mellett ott volt az amerikai zsidóság, amely merőben különbözött a diaszpóra minden más csoportjától, és a későbbiekben belőle lett a harmadik erő, amely a cionista állam létrejöttét lehetővé tette.

Ez a fejlemény még messze volt, de a zsidóknak az angolszász hatalmi szférán belüli elfogadottsága már a modern korszak elején is egyre növekvő hatással volt a gazdaságban betöltött szerepükre: olyan állandósággal és stabilitással ruházta fel, amilyenre korábban nem volt példa. A zsidók más időkben is, az ókorban, a sötét századokban, a korai középkorban vagy a 17. században, rátermett és gyakran rendkívül sikeres kereskedők és vállalkozók voltak. Gazdasági hatalmuk azonban a végletekig sebezhető volt, és vajmi kevéssé támaszkodhatott a törvény biztonságára; a zsidó vagyonokat mind a kereszténységen, mind az iszlámon belül bármikor önkényesen lefoglalhatták. Elmondható, hogy a zsidó üzleti élet elleni, 1933 és 1939 közötti náci támadás avagy 1948 és 1950 között a zsidó tulajdonnak az arab államokon belüli elkobzása csupán az utolsó és a legátfogóbb volt a zsidók elleni gazdasági támadások sorában. Ennek eredményeként a 17. század közepéig minden zsidó vagyon ideiglenes jellegű volt, vagy legjobb esetben a helyét változtatta, következésképpen a nemzetközi

vállalkozói gazdasághoz is csak korlátozott mértékben járulhatott hozzá. A zsidók mindig is szakértelemmel használták és mozgatták a tőkét; de mihelyt megvetették a lábukat az angolszász társadalomban, az ottani törvények szavatolta biztonság lehetővé tette, hogy a tőkét fel is halmozzák. A jogaikba vetett bizalom arra indította őket, hogy kiterjesszék tevékenységi körüket. Addig a kereskedelem, különösen a kis terjedelmű és nagy értékű tárgyakkal, elsősorban a jól elrejthető és könnyen szállítható ékszerekkel való kereskedés volt szinte az egyetlen gazdasági tevékenység, amelyet a zsidók biztonságosnak ítéltek; mostantól ez a helyzet megváltozott.

A 18. századi Amerikában nyomon követhető a séma átalakulása. A század elején a helyi zsidóság szinte kizárólag a tengeri kereskedelemben volt érdekelt: ékszerekkel, korallal, textilneművel, rabszolgákkal, kakaóval és gyömbérrel foglalkoztak. 1701-ben New Yorkban a lakosságnak csupán egy százalékát tették ki, ám a tengeri kereskedelemben tizenkét százalékos arányban képviseltették magukat. 1776-ra azonban ez az arány mindössze egy százalékra esett vissza, mivel a magukat egyre nagyobb biztonságban érző, a társadalom által elfogadott és abba beágyazódott zsidók hátat fordítottak a tengernek – azaz a maguk hagyományos menekülési útvonalának –, és figyelmüket mindinkább a belföldre, a kontinens fejlesztésére összpontosították. Maguk is beálltak a telepesek közé, és fegyvert, rumot, bort, vas- és üvegárut, szőrméket és élelmiszert forgalmaztak.

Európában nagyrészt a zsidók teremtették elő azokat a pénzforrásokat, amelyek egyben tartották a XIV Lajos elleni nagy koalíciót, és később meg is törték a francia király európai katonai dominanciáját – mint még később majd a Napóleonét. Orániai Vilmost, a későbbi III. Vilmos angol királyt, aki 1672 és 1702 között a koalíciót vezette, egy főleg hágai bázissal működő holland szefárd csoport látta el pénzzel és élelemmel. A két vezető *provéditeur général,* ahogy Vilmos elnevezte őket, Antonio Alvarez Machado és Jacob Pereira volt. Mint már láthattuk, az ilyen emberek, bármennyire hasznukat vették is az európai fejedelmek, kényszerűen a pénzügyi és személyi bizonytalanság légkörében tevékenykedtek. Vilmosnak és az osztrák császárnak például nagy nyomást kellett kifejtenie, hogy Machado vagy az ügynökei egyáltalán bejuthassanak Kölnbe vagy egy ahhoz hasonló városba. Anglia viszont sokkal biztonságosabb működési bázis volt. 1688-ban a López Suasso család előlegezte meg Vilmosnak az Anglia elözönléséhez szükséges kétmillió guldent. Suasso így szólt hozzá: „Ha szerencsével jár, tudom, hogy visszafizeti. Ha balszerencsés lesz, kész vagyok le-

mondani az összegről."[73] Mihelyt Vilmos biztonságban érezte magát a trónon, Pereira fiának, Isaacnak a vezetésével számos zsidó pénzember települt át Londonba. Isaac Pereirából főhadbiztos lett: aki 1690 szeptembere és 1691 augusztusa között hatalmas összeget, 95.000 fontot vett fel szállításra és ellátmányra.[74]

A City pénzügyi piaca Vilmos idején fejlődött ki, és a zsidók e piac alapítói közé tartoztak. Kezdetben azonban itt is felütötte fejét az az antiszemita zsarolás, amely a szárazföldi Európában olyannyira meghatározta a zsidók és az állam viszonyát. Shrewsbury grófja mint külügyminiszter 1690 februárjában így írt a londoni polgármesternek: „Figyelembe véve, hogy a Londonban élő zsidók a kormány kegyét élvezve olyelőnyösen kereskednek", „mindössze tizenkétezer fontról szóló ajánlatuk" „olyannyira alatta van azon összegnek, amelyet Őfelsége elvár tőlük", hogy az összeget fel kellene emelni húszezer, sőt esetleg harmincezer fontra; „Őfelsége úgy véli, „ha meggondolják magukat", „új elhatározásra" juthatnak.[75] Az angol kormány azonban nem kobozta el a zsidók vagyonát, és nem fosztotta ki őket méltánytalan bírósági eljárások segítségével. Solomon de Medinát, a hágai konzorcium első számú londoni ügynökét nem vonták felelősségre jó néhány vétségéért – maga is elismerte például, hogy 1707 és 1711 között évi hatezer fonttal vesztegette meg Marlborough hercegét, a szövetségesek főparancsnokát. III. Vilmos 1699-ben Richmondban együtt ebédelt vele, a rá következő évben pedig lovaggá ütötte; és ha Solomon a végén gyakorlatilag csődbe jutott, ezt nem az antiszemita indulatoknak, hanem saját hibás számításainak köszönhette.[76]

Míg Közép-Európában egy Oppenheimer kifosztás a pénzügyi válsághoz vezethetett, a tulajdonuk felől nyugodt londoni zsidók segíteni tudták az államot az ilyen válságok elkerülésében. A Menasseh Lopes család Anna királynő alatt, a Gideonok és a Salvadorok az első három György idején jelentős szerepet játszottak a londoni pénzügyi piacok stabilitásának fenntartásában. Elkerülték a déli-tengeri panamát; s amikor 1745-ben a jakobita felkelés pánikba ejtette a Cityt, Samson Gideon (1699-1762) 1.700.000 fontot bocsátott a kormány rendelkezésére, hogy helyreállítsa a nyugalmat. Halálakor vagyona több mint ötszázezer font volt, amely azonban nem a kormányra, hanem az örökösére szállt. A Gideonok egyébként elhagyták vallásukat, és a Lordok Házába is bekerültek.[77]

A zsidóságnak a maga kollektív tudat alatti ösztöne azt sugallta, hogy változtassák személytelenné a pénzügyeket, és racionalizálják

az általános gazdasági folyamatokat. A középkorban és a modern kor hajnalán a köztudottan zsidó vagy zsidóként könnyen azonosítható tulajdon mindig veszélyben volt, különösen a Földközi-tengeren, amely akkor a legfőbb nemzetközi kereskedelmi útvonalnak számított. Mivel a spanyol tengerészet és a máltai lovagok a zsidók által bérelt hajókat és a zsidók által szállított árukat jogos zsákmánynak tekintették, a nemzetközi tranzakciókkal s ezen belül a tengeri biztosítással kapcsolatos iratokat fiktív keresztény nevekre állították ki, s azok a későbbiekben személytelen formulákká fejlődtek. A zsidók emellett kifejlesztették a hitelleveleket, valamint a bemutatóra szóló kötvényeket, amelyek ugyancsak a pénz mozgatásának személytelenségét szolgálták. Hátrányos helyzetben lévő közösségként, amelynek tulajdona mindig veszélyben forgott, és amely bármikor gyors helyváltoztatásra kényszerülhetett, hatalmas áldás volt számukra a személytelen papírpénz, legyen bár váltó vagy, mindenekelőtt, érvényes bankjegy.

Ezért a modern korszak kezdetén a zsidók tevékenysége főként arra irányult, hogy minél többet finomítsanak ezeken a megoldásokon, és használatukat általánossá tegyék. Élénken pártolták az olyan intézmények kialakulását, amelyek növelték a papírpénzforgalmat, így a központi bankokét, amelyek élén az 1694-ben alapított s a pénzkibocsátás alkotmányos jogával felruházott Bank of England állt, és a tőzsdékét. A zsidóké volt a vezető szerep az amszterdami tőzsdén, ahol mind a Nyugat-, mind a Kelet-indiai Társaság tetemes mennyiségű részvényét birtokolták, és ők voltak az elsők, akik nagybani értékpapír-kereskedelmet bonyolítottak le. Londonban egy nemzed ékkel később, az 1690-es években ugyanezt a gyakorlatot honosították meg. Egy amszterdami zsidó, a névleg ugyan protestáns Joseph de la Vega írta 1688-ban az első beszámolót a tőzsde működéséről, és valószínűleg Angliában is zsidók voltak az első hivatásos tőzsdeügynökök és alkuszok. 1697-ben a londoni tőzsdén száz alkusz közül húsz volt a zsidó vagy az idegen. A maga idején – 1792-ben – a New York-i tőzsde megalakulását is zsidók segítették elő.

Magának a hitelnek a kifejlesztése mellett az értékpapírok feltalálása és még inkább elterjesztése volt a legnagyobb fegyvertény, amellyel a zsidók a vagyontermelés folyamatához hozzájárultak. Mivel az egész világot egyetlen piacnak látták, siettették az értékpapírok használatát mind az olyan vidékeken, ahol magukat biztonságban érezték, mind ott, ahol sebezhetőek voltak. A diaszpórában elsajátított globális távlatok e téren is úttörővé tették őket. Ország nélküli nép

voltak, amely a világot tudta otthonának. És minél messzebbre terjeszkedett a piac, annál inkább megnőttek a lehetőségek. A 18. században az Atlanti-, az Indiai- és a Csendes-óceán is megnyílt a kereskedelem előtt; ám a zsidók számára, akik már a 10. században rendszeresen kereskedtek Kairótól Kínáig, ez nem volt túlságosan nagy kihívás. Az első ausztráliai nagykereskedő egy Montefiore volt. Bombay első textil- és más üzemeit a Sassoonok építették. A fokföldi ipart Benjamin Norden és Samuel Marks alapozta meg. A zsidók az Északi- és a Déli-sarkon egyaránt érdekelve voltak a bálnavadászatban és -feldolgozásban. Ezeknél a sajátos úttörő vállalkozásoknál is fontosabb volt azonban az a lendület, amellyel megnyitották a világpiacokat a modern kereskedelem legfőbb árucikkei: a búza, a gyapjú, a len, a textil, az alkohol, a cukor, a dohány előtt. A zsidók új területeket hódítottak meg. Nagy kockázatokat vállaltak. Áruk széles skálájával foglalkoztak. Nagy készleteket tartottak.

A 18. században a zsidó pénzügyi és kereskedelmi tevékenység olyan széles körűvé vált, hogy a gazdaságtörténészeket néha elfogta a kísértés: bennük látták a modern kapitalista rendszer megteremtésének vezető erejét. 1911-ben Werner Sombart német szociológus *Die Juden und das Wirtschaftsleben* címen figyelemre méltó könyvet jelentetett meg, amelyben kifejtette, hogy a céhekből kizárt zsidó kereskedőkben és iparosokban romboló szándékú ellenszenv alakult ki a középkori kereskedelem egész berendezkedésével szemben. Ez a berendezkedés primitív volt, és gátolta a haladást: egyaránt jellemezte az „igazságos" (és rögzített) bérek és árak követelése, valamint a törekvés egy olyan méltányos rendszerre, amelyben a piaci részesedéseket egyszer s mindenkorra megszabják, biztosítják a szerény, de állandó hasznot és megélhetést, és a termelést korlátok közé szorítják. A rendszerből kizárt zsidók, állítja Sombart, szándékosan ásták alá ezt a struktúrát, és teremtették meg helyette a modern kapitalizmust, amelyben a verseny korlátlan, s az egyetlen törvény a vevő kielégítése.[78] Sombart műve később rossz hírbe került, mivel a nácik felhasználták a zsidó kereskedelmi kozmopolitizmus és a német nemzeti kultúra közötti megkülönböztetés igazolására, és maga Sombart is a *Deutscher Sozialismus*-ban (1934) elfogadta a nácik politikáját, amely a zsidóknak a német gazdasági életből való kirekesztését célozta. Sombart tézisében megvolt az igazság egy eleme, de a belőle levont következtetések túlzóak voltak. Hasonlóan Max Weberhez, aki megkísérelte, hogy a kapitalizmus szellemét a kálvinista etikának tulajdonítsa, Sombart is mellőzte az elméletét cáfoló tényeket; így nem vett tu-

domást a judaizmusban rejlő erőteljes misztikus elemről, és akárcsak Weber, ő sem ismerte el, hogy ahol ezek a vallási rendszerek – a judaizmust is beleértve – hatalmuk és tekintélyük teljében voltak, ott korántsem virágzott a kereskedelem: a zsidó üzletemberek, hasonlóképpen a kálvinistákhoz, olyankor működtek a legsikeresebben, amikor hagyományos vallási környezetükből kilépve új vadászterületeket hódítottak meg.

Ám ha igaz is, hogy a zsidók csak részben járultak hozzá a modern kereskedelmi rendszer megteremtéséhez, ez a rész kétségkívül igen tekintélyes volt. Ők racionalizálták azt a folyamatot, amely korábban kényelmes, hagyományos és gyakran elmaradott volt. Befolyásukat öt lényeges pontban lehet összefoglalni. Először, pártolták az újítást. Jól illusztrálja ezt éppen a tőzsde, amely hatékony és racionális módszere volt mind a tőke előteremtésének, mind legproduktívabb hasznosításának. A hagyományos kereskedelmi érdekek, amelyek nem tudtak különbséget tenni a piac időnkénti szélsőségei és alapvető érvényessége között, sértve érezték magukat a tőzsde által. 1733-ban Sir John Barnard parlamenti képviselő, minden párt támogatásával, törvény javaslatot terjesztett be, amely megtiltotta volna „a tőzsdei üzérkedés gyalázatos gyakorlatát”. A *Postlethwayt's Universal Dictionary of Trade and Commerce* (1757) elítéli „azokat a szélhámosokat, akiket igen találóan tőzsdei alkuszoknak hívunk”. A tőzsdei ügynökösködést „a köz sérelmének”, „nemzeti botránynak” minősítették. Sok ilyen s ehhez hasonló vádra felelt meg Joszéf de Pinto portugál zsidó *Traité du crédit et de la circulation* (1771) című művében. Általában elmondható, hogy azok a pénzügyi újítások, amelyekben a zsidók a 18. században úttörő szerepet játszottak, a 19. században elfogadhatóvá váltak.

Másodszor: a zsidók az elsők között hangsúlyozták az eladás szerepének fontosságát. E téren is sok volt a hagyományokra hivatkozó ellenállás. Daniel Defoe például a *Complete English Tradesman*-ben (ötödik kiadás: 1745) a gondos kirakatrendezést is erkölcstelennek ítélte. A *Postlethwayt's Dictionary* (1751) pedig a reklám „friss keletű újítását” kommentálva így írt: „bármilyen hitvány és becstelen dolognak tekintették is akár csak néhány évvel ezelőtt a kereskedelemben jó hírt szerzett emberek, ha valaki újsághirdetések útján fordult a közönséghez, jelenleg egészen más az értékelés: a kereskedelemben igen szavahihetőnek tekintett személyek úgy vélik, ez a legjobb (…) módszer, amellyel az egész ország tudomására hozhatják mindazt, amit tudatni fontosnak tartanak.” Egy 1761-ben kelt párizsi rendelet egyenesen megtiltotta, hogy a kereskedők „egymást kergetve fussanak vevők

után” vagy, hirdetőcédulákat osztogassanak, amelyekben felhívják a figyelmet az árujukra”. A zsidók az élen jártak az áruk elrendezésében, hirdetésében és reklámozásában.

Harmadszor: arra törekedtek, hogy a piac a lehető legszélesebb legyen. Felismerték és nagyra értékelték a méretekben rejlő megtakarítás jelentőségét. Akár a középkori banki tevékenységben és pénzkölcsönzésben, most is készséggel nyugodtak bele a jóval kisebb haszonba a nagyobb forgalom fejében. Ennek megfelelően – és ez volt a negyedik jelentős teljesítményük – mindent elkövettek, hogy csökkentsék az árakat. A nagy múltú kereskedőknél sokkal inkább hajlandóak voltak rá, hogy gyengébb minőségű, olcsóbb termékeket gyártsanak, s azt egy szegényebb, de tömegesebb piacon értékesítsék. Ebben azonban nem voltak egyedül. Sir Josiah Child *Discourse on Trade* (negyedik kiadás: 1752) című művében rámutatott: „Ha meg akarjuk szerezni az egész világ kereskedelmét, a hollandokat kell utánoznunk, akik valamennyi áruféleség közül a legrosszabbat és a legjobbat állítják elő, mert így lehetünk képesek rá, hogy minden piacot és minden ízlést kiszolgáljunk.” A zsidók olcsóbb árai sok kísérő megjegyzést és nagy indulatokat váltottak ki; megvádolták őket, hogy csalnak vagy csempészett, esetleg elkobzott árukkal kereskednek. Valójában többnyire ez esetben is ésszerűsítésről volt szó. A zsidók hajlandóak voltak maradékokkal is kereskedni. Kitalálták, hogyan lehet hasznosítani a selejtet, Elfogadták az olcsóbb nyersanyagokat is, vagy helyettesítő és mesterséges termékeket találtak fel. Gyengébb minőségű árut adtak el a szegényeknek, mert a szegényeknek csak erre futotta. Ugyancsak a nagy méretekben rejlő megtakarítást használták ki akkor, amikor áruházakat nyitottak, amelyek ugyanabban az épületben termékek széles skáláját hozták forgalomba. Ez ingerelte a hagyományos, szakosodott kereskedőket, különösen amikor a zsidók – mai szóhasználattal élve – a nem kelendő cikkek reklámáron való forgalmazásával vonzották magukhoz a vásárlóközönséget. S ami a fő: a zsidók a többi kereskedőnél inkább elfogadták, hogy a kereskedelemben a fogyasztó az első számú döntőbíró, és hogy az üzlet akkor virul, ha az ágazati érdekek helyett a fogyasztók érdekeit szolgálja. A vevőnek mindig igaza volt; a perdöntő ítéletet mindig a piac mondta ki. Ezeket az axiómákat nem feltétlenül zsidók kovácsolták, és nem is csak ők igazodtak hozzájuk, de az bizonyos, hogy mindenki másnál gyorsabban alkalmazták őket.

Végül a zsidók kivételes fokon értettek az üzleti hírek megszerzéséhez és hasznosításához. Abban a mértékben, ahogy a piac lett a

kereskedelem uralkodó tényezője, és globális rendszerek sorozatává bővült, a hírek elsőrendű fontosságra tettek szert. Ez volt talán a zsidók kereskedelmi és pénzügyi sikerességének legfőbb önálló tényezője. Mire az ipari forradalom bekövetkezett, ők már úgyszólván két ezredév óta működ tették családi alapú kereskedelmi hálózataikat, méghozzá egyre bővülő területen. Mindig is szenvedélyes levélírók voltak. Livornóból, Prágából, Bécsből, Frankfurtból, Hamburgból, Amszterdamból, később pedig Bordeaux-ból, Londonból, New York-ból és Philadelphiából kiindulva – és az egyes említett központok között – érzékeny és fürge információs rendszereket tartottak fenn, amelyek lehetővé tették, hogy gyorsan reagáljanak a politikai és katonai eseményekre, valamint a regionális, nemzeti és világpiacok változó igényeire. Az olyan családok, mint a bordeaux-i Lopezek vagy Mendesek, a hamburgi Carceresek, a bagdadi Sassoonok, a Pereirák, a D'Acosták, a Coneglianók és az Alhadibok, amelyeknek sok városban éltek rokonaik, a világ legtájékozottabb emberei közé tartoztak, jóval azelőtt, hogy a Rothschildok megszervezték volna a maguk kereskedelmi diaszpóráját. A hagyományos, középkori stílusú kereskedelem megsínylette azt az úgynevezett „fizikai téveszmét", miszerint az áruknak rögzített és abszolút értékük van. Az igazság ehelyett az, hogy az érték hely és idő szerint változik. Minél nagyobb a piac és minél nagyobbak a távolságok, annál több a változatok száma. A kereskedelmi siker lényege az, hogy a megfelelő árukat a megfelelő időben a megfelelő helyre szállítsák. Így volt ez elejétől fogva – de a 18. században a piac gyarapodó mérete és kiterjedése miatt ez a tény elsőrendűen fontossá vált, és megnövelte az üzleti életben a stratégiai döntéshozatal jelentőségét. A döntések természetesen tükrözik a meghozatalukban szerepet játszó információk minőségét – és e tekintetben a zsidó információs hálózatok előnye felbecsülhetetlen volt.

Így hát mindezen okoknál fogva a zsidók létszámukhoz képest aránytalan mértékben járultak hozzá a modern kapitalizmus megteremtéséhez. A kapitalizmus nélkülük is megszületett volna. Bizonyos vidékeken gyengék voltak, vagy meg sem jelentek. Így például az angliai ipari forradalom korábbi szakaszaiban nagyon kevés volt a közvetlen szerepük. Egyes területeken – például a nagy összegű tőke megszerzésében – kiemelkedően erősnek mutatkoztak. Általánosságban elmondható, hogy a 18. századi gazdasági rendszert jelentékeny racionalizálási szellemiséggel gazdagították – azzal a meggyőződéssel, hogy a létező megoldások soha nem elég jók; hogy mindig lehet és kell is jobb, könnyebb, olcsóbb és gyorsabb megoldásokat találni. A

zsidó kereskedelemben nem volt semmi titokzatosság, mint ahogy nem volt benne becstelenség sem; a titok az ésszerűségben rejlett.

A racionalizálási folyamat a zsidó társadalmon belül is működött, bár kezdetben csak szerényen és bátortalanul. Paradox jelenség, hogy a gettó egy és ugyanazon időben a kereskedelemben újításokat, a vallásban konzervativizmust termelt ki. A modern korszak elején a zsidókat különös dualizmus jellemezte. A külvilágot gyakran tisztábban látták, mint az önmagát; de ha befelé fordultak, szemükre köd ereszkedett, látásuk elhomályosult. Maimonidész a 12. században mindent elkövetett, hogy a judaizmust összhangba hozza a természetes ésszel. Ez a törekvés a 14. században megbicsaklott, és a föld alá vonult; a gettó pedig hozzájárult, hogy ott is maradjon. A gettó erősítette a hagyományos tekintélyeket. Lebeszélt a spekulatív gondolkodásról. Sokkal szigorúbbá tette a közösségi elmarasztalással járó bűnhődést, hiszen annak a zsidónak, aki a gettót elhagyta, a hitét is fel kellett áldoznia. A racionalizálásra törő szellemet azonban mégsem irthatta ki gyökerestül, mert az szervesen benne rejlett a judaizmusban és a haláchikus módszerben. A judaizmus még a gettóban is katedokrácia maradt – olyan társadalom, amelyben az uralkodó szerep a tanult embereké. Ahol tudósok élnek, ott feltörnek a viták is, és az eszmék továbbgyűrűznek.

A gettókban rengeteg könyv is összegyűlt. A zsidók mindenütt nyomdákat állítottak fel, s az ellenséges vallási hatóságok gyakori rajtaütései ellenére is tekintélyes könyvtárakat létesítettek. Az Oppenheimer család egyik tagja, David, aki 1702 és 1736 között Prága főrabbija volt, hozzálátott, hogy összegyűjtsön minden, valaha is kinyomtatott héber könyvet. Mivel Samuel nevű nagybátyjától szép vagyont örökölt, nagyon gazdag embernek mondhatta magát; radikálisnak semmiképpen sem lehetett nevezni. A keresztények azzal vádolták, hogy kiközösítési jogkörével visszaélve jutott válogatott kincsekhez. Könyvtárát mindenesetre Hamburgban kellett tartania, hogy megmeneküljön a katolikus Csehország inkvizíciójától. Gyűjteménye, amely most az oxfordi Bodleyana könyvtár *hebraicá*-jának alapját képezi, egykor több mint hétezer kötetet és ezer kéziratot tartalmazott. 1722-ben Oppenheimer engedélyt kapott VI. Károly császártól, hogy egy személyben ellenőrizze a prágai zsidó tudományos életet; de a könyvtár, amelyet egy élet munkája árán összegyűjtött, önmagában is óhatatlanul a szellemi felforgatás melegágya lett.[79]

Mindazonáltal a judaisztikus világon belül csak lassan fejlődött ki a racionalizmus szelleme, részben mert az új eszméknek hódoló zsidók nemigen akarták kihívni a hagyományt, részben mert az ilyen kihívások általában megsemmisítő fogadtatásban részesültek. A tapasztalat arra oktat, hogy a konzervatív vallási szokások megváltoztatására a történeti megközelítés a leghatékonyabb módszer. Maimonidész, aki a Biblia-kritika modern technikáit felvázolta, soha nem élt történelmi kritériumokkal; kevés számú intellektuális gyengeségéhez tartozott, hogy a nem messiási történelmet „gyakorlati haszon híján lévőnek, merő időpocsékolásnak" tekintette.[80] Elítélő véleménye minden bizonnyal szerepet játszott abban, hogy a zsidók oly lassan tértek vissza a történetíráshoz; végül azonban, a 16. század második felében, erre is sor került. Ibn Verga úttörő jelentőségű, bárha naiv könyve után a mantovai Azariah dei Rossi (1511 körül – 1578) 1573-ban végre hiteles könyvet írt a zsidó történelemről, *Me'or Énajim (A szem fénye)* címen. Rossi keresztény források és a keresztények által a reneszánsz idején kifejlesztett kritikai technikák felhasználásával vetette alá racionális elemzésnek a bölcsek írásait, apologetikus, bátortalan modorban; láthatóan nem szerzett neki örömet, hogy kimutassa a bölcs öregemberek tévedéseit. Ám a héber naptárról írott munkája így is lerombolta a Messiással kapcsolatos számítgatások hagyományos alapjait, és sok egyéb !felől is kétségeket ébresztett.[81]

Rossi munkája nagy felzúdulást keltett az ortodox műveltségű zsidók körében. Joszéf Káró, a nagy kodifikátor, kora legbefolyásosabb tudósa éppen azelőtt halt meg, hogy a könyv elégetését elrendelő végzést aláírhatta volna. A következő nemzedék domináns személyisége, Júda Lőw, a híres prágai rabbi (a Máhárá) ugyanilyen elítélően vélekedett Rossi könyvéről. Úgy gondolta, Rossinak a talmudi legendákat és a zsidó történelmet érintő szkeptikus elemzései aláássák az elfogadott tekintélyeket és kipusztítják a hitet. Szerinte Rossi nem tett különbséget az intellektuális folyamat két merőben eltérő formája, az isteni és a természeti között, és megállapította: képtelenség a természeti világ vizsgálatára alkalmas módszereket kiterjeszteni az isteni gondviselés működésének megértésére. Mindezzel bizonyos értelemben maradéktalanul tagadta Maimonidészt, jóllehet Löw tulajdonképpen nem állt az obskurantizmus és az irracionalizmus talaján: gondolkodásában a judaizmus számos irányzata megfért egymással.[82] Mindamellett az olasz tudós könyvét a zsidó diákok csak különleges rabbinikus engedéllyel forgathatták, és Kárónak Rossival való szem-

benállása jól mutatja, milyen erős ellenállásra számíthatott minden szellemi újító.

Az ortodoxia hatalmát drámaian bizonyítja az amszterdami Baruch (vagy Benedictus) Spinoza (1632-1677) tragikus esete. Spinozát általában – és helyesen – a filozófiatörténet egyik központi alakjaként tartják számon, de a zsidó (és keresztény) történelmen belüli jelentősége még elsöprőbb erejű, és bizonyos értelemben végzetszerűnek is mondható: események olyan láncolatait indította el, amelyek még ma is hatással vannak ránk. Ami a származását illeti, egy később sikeres holland kereskedővé vált szefárd menekültnek volt a fia. Szakmájára nézve tudós volt (valószínűleg Manasszé ben Jiszráélnél tanult), és egyszersmind optikai lencsék csiszolója. Temperamentumát tekintve melankóliára és aszkézisre hajlott. Vékony volt, sötét bőrű, hosszú, göndör hajú, a szeme nagy, sötét és csillogó. Gyakorlatilag semmi mást nem fogyasztott, mint némi vajjal és mazsolával ízesített zabkását: „Hihetetlen, milyen kevés húsféleséggel és itallal beéri" – jegyezte fel róla korai életrajzírója, a vele egy házban lakó Colerus lutheránus lelkész.[83]

Ami szellemi családfáját illeti, Spinoza Maimonidésznek volt a követője, némely, a Pentateuchus eredetét érintő nézetei azonban minden valószínűség szerint egy Maimonidésznél idősebb racionalista, Ábráhám ibn Ezra (1089-1164) írásainak rejtett utalásaiban gyökereznek. Koraérett fiatalember volt az akkori idők (az 1650-es évek) legradikálisabb szellemiségű városában, és már fiatalon tagja lett egy különböző vallású szabadgondolkodói körnek, amelybe beletartozott az exjezsuita Franciscus van den Enden, a korábbi *marrano* Juan de Prado, egy közismert tanító, Daniel de Ribera, továbbá különféle Socinus-követő, antitrinitárius és antiklerikális személyek. Egy nemzedékkel korábban a zsidó Uriel da Costát kitaszította az amszterdami közösség, mégpedig nem is egyszer, hanem kétszer, amiért tagadta a lélek halhatatlanságát. 1655-ben, amikor Spinoza huszonhárom éves volt, kiadták Amszterdamban a *Praedamnitiae*-t, az exkálvinista Isaac La Peyrère nagy vihart kiváltó, mindenütt másutt betiltott könyvét, amelyet Spinoza minden bizonnyal elolvasott. La Peyrère semmiképpen nem volt ateista, sokkal inkább *marrano* Messiás-hívő és lelkes kabbalista – részese annak a hullámnak, amely egy évtizeddel később Sábbátáj Cvit a hírnév csúcsaira emelte. Munkájában azonban a Bibliát nem revelációnak tekintette, hanem világi történeti műnek, amelyet kritikával kell vizsgálni. Minden valószínűség szerint ez a könyv csak megerősítette Spinozát azokban a kétségekben, amelyeket már Ibn

Ezra és Maimonidész megérlelt benne. Annyi bizonyos, hogy a mű megjelentetését követő évben Spinozát és de Pradót a zsidó hatóságok elé citálták. De Prado megkövette a hatóságokat; Spinozát nyilvánosan kiközösítették.

Az 1656. július 27-én kelt rabbinikus határozat, amelyet Saul Levi Morteira rabbi és mások írtak alá, fennmaradt, és így szól:

> A tanács vezetői tudatják, hogy Baruch de Spinoza gonosz nézeteit és cselekedeteit régóta ismervén, különböző módszerek kel és ígéretekkel arra törekedtek, hogy őt gonosz útjaitól eltérítsék. Gyógyírt azonban nem találtak, ellenkezőleg, nap mint nap több hírét vették az általa gyakorolt és oktatott undorító eretnekségeknek, amelyekről sok szavahihető tanú számolt be és tett vallomást a fentnevezett és elmarasztalt Spinoza jelenlétében; miután a rabbik jelenlétében mindezt megvizsgálták, a tanács, a rabbik javaslatát meghallgatva, úgy ítélt, hogy a fentnevezett Spinozát sújtsa kiközösítés, és választassék el Izrael népétől.

Ezután következett a kiátkozás és a válogatott átkok sorozata:

> Az angyalok ítélete és a szentek végzése alapján Baruch de Spinozát ezennel kiközösítjük, gyűlöljük, megátkozzuk és kivetjük magunkból (…) személyére idézve azt az átkot, amellyel Józsué megátkozta Jerichót, amellyel Illés a gyermekeket megátkozta, és mindazon átkokat, amelyek a Törvény könyvében írva vannak. Legyen átkozott éjjel és legyen átkozott nappal; átkozott, ha lefekszik és ha felkel, ha kimegy és ha visszajön. Soha ne bocsásson meg neki és ne ismerje őt el az Úr. Gyúljon ki ez ember ellen az Úr haragja és nemtetszése, sújtsa őt mindama átkokkal, amelyek a Törvény könyvében írva vannak, és törölje ki nevét az ég alól. (…) Ezennel tehát óva intünk mindenkit, hogy vele szóban ne társalkodjon, se írásban ne lépjen vele kapcsolatba; senki ne legyen az ő szolgálatára, ne lakjon vele egy fedél alatt és ne közelítse meg négykönyöknyinél közelebbről, továbbá ne olvasson el semmilyen írást, amelyet ő mondott tollba vagy saját kezével írt.[84]

Az átok felolvasása alatt „időnként behallatszott egy nagy kürt elnyújtott, panaszos hangja; a lámpásokat, amelyek a szertartás kezdetén még fényesen világítottak, egyenként eloltották, míg végül az utolsó is kihunyt, jelképezve a kiközösített spirituális életének kihamvadását, és a gyülekezetre teljes sötétség borult."[85]

A huszonnégy éves Spinozát ezután elűzték apja házából, és nem sokkal ezután Amszterdamból is. Ő azt állította, hogy egy este, amikor hazatérőben volt a színházból, gyilkossági kísérletet is elkövettek ellene; többször is megmutatta, milyen lyukat hagyott a tőr a kö-

penyén. Apja halála után kapzsi lánytestvérei megpróbálták elütni az örökség ráeső részétől. Spinoza perben akarta megvédeni jogait, de miután ez sikerült neki, lemondott minden igényéről, és csak egy ágyat tartott meg a vele járó kárpitokkal. Végül Hágában telepedett le, ahol lencsecsiszolással kereste kenyerét. Szerény járadékot kapott az államtól, egy barátja pedig évdíjat biztosított számára. Minden más segítséget elutasított, és egy heidelbergi professzori állásra is nemet mondott. A szegény tudósok rideg életét élte, mint ahogy bizonyára így élt volna akkor is, ha ortodox marad; a házasságról azonban lemondott. Természete szöges ellentétben volt a bohém alkattal; rendkívül gondosan öltözött, és ki is fejtette: „Nem a hanyag és rendetlen külső teszi az embert tudóssá; ellenkezőleg, a külső megjelenés iránti tettetett közöny gyenge szellemre vall, amelyben az igazi bölcsesség nem találhat szállást, és a tudomány csak rendetlenségbe és zűrzavarba ütköznék."[86] Negyvennégy éves korában tüdőbajban halt meg, és hagyatéka oly csekély volt, hogy Rebecca nevű nővére nem volt hajlandó kezelni.

Hogy min és milyen körülmények között különbözött össze Spinoza a zsidó hatóságokkal, nem teljesen világos. Azzal vádolták, hogy tagadja az angyalok létét, a lélek halhatatlanságát és a Tóra isteni ihletettségét; ám nézeteinek az a spanyol nyelvű apológiája, amelyet nem sokkal a *cherem* után írt, nem maradt fenn. 1670-ben azonban névtelenül közzétette *Tractatus Theologico-Politicus*-át, amelyben kifejtette Biblia-kritikájának alapelveit. Ebben rejlett tulajdonképpeni heterodoxiája. Azt adta elő, hogy a Bibliát tudományos szellemben kell megközelíteni, és éppúgy kell vizsgálni, mint bármilyen természeti jelenséget. A Biblia esetében a megközelítés módja csak történeti lehet. Az ember először a héber nyelvet elemzi, majd rátér a bibliai könyvek kifejezésmódjának elemzésére és osztályozására. A következő szakasz a történelmi összefüggésrendszer vizsgálata:

> meg kell vizsgálni minden egyes könyv szerzőjének életét, magatartását és viselt dolgait: kicsoda volt, milyen alkalomból és mikor írt, kinek írta művét és milyen nyelven… (ezután) kell megvizsgálni minden egyes könyv történetér: milyen fogadtatásban részesült, kinek a kezébe jutott, hány különböző változatban létezik, kinek a javaslatára vették be a Kánonba, és végül megvizsgálandó, hogyan egyesültek egyetlen egésszé mindazok a könyvek, amelyeket ma egyetemesen szentnek tartanak.

Spinoza a továbbiakban alkalmazta is a maga elemzési módszerét: kifejtette, a Pentateuchus mely részei származnak valóban Mózes-

től, beszélt Ezra tekercséről, a kánon összeállításáról, megvizsgálta Jób és Dániel könyvének eredetét, és foglalkozott az egésznek és egyes részeinek keletkezési időpontjával. Lényegében csaknem teljesen elvetette a Biblia eredetének és hitelességének hagyományos szemléletét, és a mű belső sajátosságaiból vezetett le alternatív magyarázatokat. Ezzel megnyitotta azt a Biblia-kritikai folyamatot, amely az elkövetkező kétszázötven évben megdöntötte a művelt emberek hitét a Biblia szó szerint veendő igazságában, és úgy írta le a Bibliát, mint tökéletlen történelmi feljegyzések gyűjteményét.[87] Spinoza munkássága és hatása súlyos és jóvátehetetlen kárt tett a kereszténység önbizalmában és belső kohéziójában; ugyanakkor, ahogy majd rövidesen láthatjuk, a zsidó közösség számára is új, hosszú távú és gyilkosan veszedelmes problémákat támasztott.

Spinoza szolgáltatta az első jelentős példát a hagyományos közösség korlátait lerázó zsidó racionalizmus romboló erejére. Amíg élt és még halálát követően is hosszú időn át a vezető vallási testületek ateistaként kezelték. Műveit mindenütt betiltották – ugyanakkor mindenütt fennmaradtak, és új meg új kiadásokat értek meg. 1671-ben levelet írt Orobio de Castro zsidó vezetőnek, amelyben tagadta, hogy ő maga ateista volna, és cáfolta, hogy *Tractatus*-a vallásellenes könyv volna. Halála után kiadott *Etiká*-jából azonban kiderült, hogy személyében különösen alapos panteistával van dolgunk. Bármily furcsának találhatjuk, a 17. században a panteizmus bizonyos formái a jelek szerint a judaizmussal összeegyeztethetőnek minősültek. Irányultságában panteisztikus volt a Kabbala is, amelyet akkoriban sok zsidó elfogadhatónak tartott; a *Zohár*-ban számos részlet utal arra, hogy Isten minden, és minden Isten. Húsz évvel Spinoza halála után David Nieto londoni szefárd rabbi (1654-1728) komoly bajba került, amiért spanyol nyelven kiadott egy *Az isteni gondviselésről* című művet, amely a természetet Istennel azonosította. A vitát az amszterdami Cvi Askenázi, a nagy Talmud-tudós elé utalták, aki úgy nyilatkozott, hogy Nieto gondolatmenete, azon túl, hogy judaisztikai szempontból elfogadható, bizonyos zsidó gondolkodók körében úgyszólván közhelynek számít.[88]

Spinoza panteizmusával azonban az volt a baj, hogy ő maga a végletekig hajtotta – odáig, ahol panteizmus és ateizmus között már nem lehetett érvényes különbséget felfedezni. Ő maga azt hangoztatta: semmi olyat nem állított, miszerint az anyagi világ, úgy, ahogy látjuk és kezeljük, egyenlő volna Istennel. *Etiká*-jában megállapítja: „Könnyen képzeljük el az egész természetet egyetlen személyiségnek”, mert egyetlen személyiség része lehet egy nagyobbnak, *ad infi-*

nitum. Istent azonban Spinoza nem fogja fel személynek. Félreérthetetlenül kimondja, hogy Istent olyan tulajdonságokkal, mint „akarat" vagy „értelem", felruházni egyértelmű volna azzal, mintha a Siriust, mivel Nagy Kutyának szokták nevezni, ugatásra szólítanánk fel. Egyáltalán, az Isten szót csupán történeti és érzelmi okokból őrzi meg. Ahhoz, hogy Istent a valóság egészével azonosítsa, egyet kell értenie az ateistával, aki azt hangoztatja: nem lehet a valóságot két részre: Istenre és nem-Istenre osztani – egyikük sem tűri, hogy a másikkal ellentétbe állítsák.[89] Ha azonban Istent semmitől sem lehet elkülöníteni, akkor az átlagember számára felfogható módon az sem állítható, hogy „léteznék". Spinoza azt mondta: „Nincs Isten abban az értelemben, ahogyan ezt a szót eddig felfogtuk." A legtöbb ember szerint ezt ateizmusnak hívják. Gottfried Wilhelm von Leibniz német matematikus és filozófus jól ismerte Spinozát, és minden bizonnyal képes volt rá, hogy ebben a kérdésben átlásson gondolkodásán. Leibniz amúgy karrierista volt, és gyakran vádolták gyávasággal, amiért Spinoza megbotránkozást kiváltó életművétől el akart határolódni. Mégis találóan határozta meg Spinoza helyét a vallási spektrumban, amikor így írt:"valóban ateista volt, amennyiben nem ismert el olyan Gondviselést, amely igazságosan osztogatná a jó szerencsét és a balsorsot."[90]

Spinoza munkássága a zsidó szellem egyik aspektusának a túltengését képviseli: azét az irányzatét, amely nem egyszerűen racionalizálásra, hanem intellektualizálásra törekszik. Egyike volt azoknak, akik azt gondolták: hátha puszta logikai folyamat útján minden vitát és nézeteltérést meg lehet oldani, és el lehet jutni az emberi tökélyhez. Spinoza hitt benne, hogy az etikai problémák mértani jellegű bizonyításokkal megoldhatóak. Ezzel Maimonidész hagyományát követte, hiszen a nagy racionalista fejtette ki, hogy a józan ész elvezethet a tökéletes világi békéhez – ő maga ilyennek képzelte a messiási kor eljövetelét. Ugyanakkor azonban Maimonidész úgy vélte: ehhez az állapothoz akkor lehet eljutni, ha a Törvényt a maga nemes racionalitásában következetesen alkalmazzuk, tehát a célt a Tórán át, a reveláció alapján érhetjük el. Spinoza azonban nem hitt a revelációban, a Tórát pedig sutba akarta dobni. Ő azt hitte: a célt merőben intellektuális alapon lehet elérni.

Mindez Spinozát antihumánus pózba sodorta. Ő maga arra törekedett, hogy az embernek „minden gyógyírt" megadjon „az érzelmek ellen". Ez bizonyos korlátozott mértékben vonzó célkitűzés lehet. Spinoza le akarta küzdeni a szenvedélyt, és személy szerint gyakorolta is, amit hirdetett. Akárhogy provokálták, soha életében nem

gurult dühbe, soha nem vesztette el önuralmát. Önfegyelme, önmegtagadása már-már a hősiességet súrolta. Minden bűn a tudatlanságból fakad, hirdette. A bajokat meg kell érteni; a maguk oksági összefüggésében és a természet rendjének részeként kell őket felfogni. Aki ezt egyszer megérti, az többé nem enged bánatnak, gyűlöletnek, bosszúvágynak. „A gyűlöletet növeli, ha viszonozzák; szeretettel azonban elpusztítható. A szeretet által végképp legyőzött gyűlölet szeretetté változik; és az ilyen szeretet nagyobb, mint az, amelyet nem előzött meg gyűlölet." Spinoza „szeretete" azonban különös jószág. Minden előre meg van határozva. Spinoza nem hisz a szabad akaratban. Ezért a remény és a félelem éppoly káros, mint az alázat és a megbánás. „Aki megbánja valamelyik cselekedetét, az kétszeresen nyomorult vagy beteg." Akármi történik, Isten akarata teljesedik be. A bölcs ember arra törekszik, hogy Istenhez hasonlóan lássa a világot. Csak a tudatlanság hiteti el velünk, hogy megváltoztathatjuk a jövőt. Mihelyt ezt megértjük, megszabadíthatjuk magunkat a félelemtől, és szabaddá válva többé nem a halálon, hanem az életen elmélkedünk. Ha egyszer megértettük önmagunkat és érzelmeinket amelyek közül a szenvedélyt eltávolítottuk –, akkor szerethetjük az Istent. Ez azonban természetesen nem személyek közti szeretet, lévén, hogy Isten nem személy, hanem minden; a szeretet pedig nem szenvedély, hanem megértés. Istenben vagy inkább „Istenben" nincs szenvedély vagy öröm, vagy fájdalom; nem szeret és nem gyűlöl semmit. Ezért „aki Istent szereti, nem törekedhet arra, hogy Isten viszontszeresse". Vagy másutt: „az Isten iránti szellemi szeretet része a határtalan szeretetnek, amellyel Isten önmagát szereti."[91]

Nem nehéz belátni, miért vonz Spinoza egy bizonyos intellektuális, de szívtelen filozófus típust, amilyen Bertrand Russell – mint ahogy az is érthető, miért találják mások vértelennek, sőt taszítónak. Kortársai között Spinoza – akárcsak Hobbes, akitől bizonyos fagyos szigort sajátított el – őszinte félelmet keltett. Talán jobban jár, ha megengedi magának, hogy bizonyos kulcsszavakat, mint „Isten", végképp mellőzzön, és közérthetően írjon. Más alapvető jelentőségű európai szerzőkre felmérhetetlen hatással volt. Egyaránt lenyűgözte a francia értelmiségieket, például Voltaire-t és a németeket, például Lessinget, aki megjegyezte: „Nincs más filozófia, mint Spinozáé." Ami azonban magukat a zsidókat illeti, az ő szemükben Spinoza egyszerűen kiaknázott egy lehetséges gondolatmenetet: tudniillik Maimonidész racionalista hagyományát, amelyet nem annyira a maga logikai végkövetkeztetéséig vezetett el, mint inkább kivezetett a judaizmus köréből.

Megmaradt ezzel szemben az irracionális hagyomány, amely a 14. században ülte diadalát: ekkor fogadta be a kabbalát a normatív judaizmus. Az irányzat Sábbátáj Cvi hitehagyásával szenvedett megsemmisítő erejű csapást. A sábbáteanizmus a föld alá húzódott. Jákov Frank csapongásai rávilágítottak, hogy ez a hagyomány is eltávolíthatja a judaizmustól a rajongókat és a megszállottakat. A hatalmas érzelmi energia és hév, amely az 1660-as években a messianizmust fűtötte, megmaradt. Valóban nem maradt volna rá lehetőség, hogy ezek az erők kifejezhessék magukat, és ugyanakkor, ha lazán is, változatlanul a judaizmushoz kötődjenek?

A 18. században ez a probléma nem korlátozódott a judaizmusra. Az ipari forradalmat megelőző tudományos forradalom 1700-ra már kibontakozott. Győzött Newton elmélete a matematikai vastörvények által vezérelt mechanikus kozmoszról. A társadalom felső rétegeiben terjedt a szkepticizmus. A hivatalos vallási vezetők hűvösek, csiszolt modorúak és világiasak voltak. Toleranciára hajlottak, mert szívük mélyén nem érdekelték őket a doktrínának azok a finom részletkérdései, amelyekért elődeik öltek és meghaltak. A nehéz életű tömegeknek azonban több kellett, és támadtak olyan emberek, akik ezt a többletet meg akarták adni nekik. Németországban létrejött a pietista mozgalom. Angliában megjelentek a Wesley fivérek a maguk metodizmusával. Amerikában sor került az első Nagy Ébredésre. Kelet-Európában pedig, ahol ekkorra a teljes zsidóságnak több mint a fele élt, ott volt a hászidizmus.

A lengyelországi zsidó tömegek között terjedő jámbor hevület nem pusztán vallási erő volt. Radikális felhangok is bujkáltak benne. A zsidó társadalom tekintélyelvű és gyakran elnyomó jellegű volt; gazdag kereskedőkből és jogászi műveltségű rabbikból álló, egymás között házasodó oligarchia kormányozta. A tanácsok rendszere félelmetes hatalmat juttatott az elitnek, és a választói réteg, amely hatalomba emelte, rendkívül szűk volt. Az oligarchia nem volt zárt, mert a tanulás utat nyitott a felemelkedésnek; ehhez a lehetőséghez elméletben a szegények is hozzáférhettek. A katedokrácia szükségképpen meritokrácia is volt. A szegények nagy része azonban így is híján volt minden hatalomnak, és helyzetét is ennek megfelelően éhe meg. A zsinagógában mit sem számítottak. Adhattak be kérvényt egy-egy rabbi ellen; ha azonban az illető családi háttere megfelelő volt, senki sem hederített rájuk, ellenkezőleg: számos helyi rendelkezés sújtotta büntetéssel azokat, „akik fecsegnek és tréfálkoznak a város elöljáróinak tetteiről". Az elnyomás nem csupán a közösségen belül, hanem a

családokban is érződött. A gettó egyszersmind patriarchátus is volt. Ha a fiú betöltötte tizenkettedik évét, az apa erőszakhoz is folyamodhatott, hogy a Tórára taníttassa; és ha tizenhárom éves is elmúlt, a tékozló fiúra vonatkozó deuteronómiumi törvény hatálya alá került. Az apjával dacoló fiút elméletben a vének elé állíthatták, és elmarasztalás esetén megkövezhették, s még az első kihágás esetében is megkorbácsolás várhatott rá. A Talmud szerint ilyen esetre még soha nem volt példa, de a törvény árnyéka akkor is ott lebegett a fiú fölött. A leánygyermek házassági szerződését az apa akkor is megköthette, ha a lány még kiskorú volt. Ha *bogeret* lett, vagyis tizenkét és fél évessé serdült, elméletben visszautasíthatta a kiszemelt férjet, de erre ritkán került sor. A gyermekeket arra oktatták, hogy a szülők tisztelete Isten tiszteletével egyenértékű.[92] Röviden szólva a gettóban fölösen sok volt az alávetettség.

A zsidók egyik legnagyobb erénye azonban, hogy nem hajolnak meg engedelmesen a maguk kijelölt felsőbbségei előtt. A zsidó az örök tiltakozó, a zsidó hagyomány pedig, ha gyakran kelletlenül is, teret enged a protestálónak; ahogy azt is lehetővé teszi, hogy egy-egy szent életű férfiú az elfogadott vallási struktúrán kívül működjék. Találkoztunk már a *bá'ál sém*-mel, az isteni név tudójával. A típus története a babilóniai *geonim*-ig nyúlik vissza. A 16. századtól kezdve az askenázi zsidóságon belül megszaporodott a számuk; gyakorlati kabbalával foglalkoztak. Néhányan közülük hiteles tudósok voltak. A legtöbben amulettszövegeket írtak vagy népi orvoslással foglalkoztak, különleges imák, ráolvasások, továbbá gyógyfüvek vagy állati testrészek segítségével. Főleg a lelki betegségekre és a *dibbuk*-ok kiűzésére szakosodtak.

1736 körül az egyik ilyen mester, Jiszráél ben Eliézer (kb. 1700-1760), akit később Bá'ál Sém Tóvként vagy, a kezdőbetűk összeolvasásával, *Best*-ként ismertek, megérezte magában az elhivatottságot. Az elmaradott Podólia Okop nevű helységében született, és árvaként nőtt fel. Különböző időszakokban kisegített a rituális mészárszékben, dolgozott a Kárpátok agyagbányáiban, volt őr, majd *samesz* a zsinagógában, és kocsmát is fenntartott. Arcképei általában pipával a kezében vagy a szájában ábrázolják. A nép fia volt, semmi köze a rabbik apostoli leszármazási vonalához, amely elméletben Mózesig vezethető vissza. Műveltsége erősen fogyatékos volt; egyetlen hiteles műve sem maradt fenn. Lehetséges, hogy az általa aláírt levelek hamisítványok. Hitszónoklatait tanítványok rögzítették írásban. Kívül maradt a zsinagógarendszeren, és a jelek szerint soha nem is prédikált zsinagógá-

ban; ehelyett, John Wesleyhez hasonlóan, ő is az országot járta. Amulettszövegeket írt, meggyógyította vagy megtisztította a gonosz lélek megszállta embereket, tehát elvégzett mindent, amivel az ilyen szent életű emberek rendes körülmények között foglalkoztak. Neki azonban mindennek tetejébe karizmája is volt: férfiak és nők úgy érezték a jelenlétében, hogy magasabb rendű törekvésekre, megtisztultabb viselkedésre képesek. A szentségnek ezt az intenzív, bárha igénytelen légkörét csak erősítették a Bá'ál Sém Tóv gyakran látványos sikerű gyógyításai, álmai, amelyekben helytállóan jövendölt meg bizonyos eseményeket, misztikus állapotai, valamint a neki tulajdonított csodák.[93]

Mindez Jiszráél ben Eliézert befolyásos emberré tette. Ahogy közismertté vált, már olyan udvart tartott, mint akármelyik híres rabbi, és az emberek messze földről felkeresték. Azt azonban, hogy egy mozgalom alapítójává vált, kreativitásának köszönhette. Két új intézményt vezetett be. Először is felélesztette a *cáddik* vagy felsőbbrendű emberi lény ősi fogalmát; a felsőbbrendűség abból eredt, hogy az ilyen ember mindenkinél elhivatottabban teljesítette Isten iránti kötelességét. Az elgondolás olyan régi volt, mint magának Noénak az alakja, de a Bá'ál Sém Tóv új szereppel ruházta fel a *cáddik* alakját. Sábbátáj Cvi hitehagyásával a messianizmus rossz hírbe került. A Best azonban nem bíbelődött sem a frankizmussal, sem bármely más messianisztikus szektával, amely eltávolodott a zsidó egyistenhittől. Ahogy megfogalmazta: „A *Sechiná* jajong, és azt mondja: ameddig egy végtag még összefügg a testtel, van remény a gyógyulásra. De ha elválik a testtől, nem lehet többé visszahelyezni, és minden zsidó a *Sechiná* valamelyik tagja." Így tehát ő nem akarta a szétválás útját járni; azt viszont felismerte, hogy az eltűnt Messiás nagy űrt hagyott maga után a zsidó szívekben. Ezt az űrt akarta betölteni azzal, hogy feltámasztotta a *cáddik*-ot, aki tanítása szerint a magasból ereszkedik alá, csakúgy, mint az isteni kegyelem és irgalom. A Bá'ál Sém Tóv értelmezésében a *cáddik* nem volt Messiás, de nem volt közönséges emberi lény sem – valahol a kettő között állt. Továbbá, éppen mert a *cáddik* nem tartott igényt a messiási szerepre, számos példányban létezhetett. Ekként újfajta vallási személyiség született, aki alkalmas volt rá, hogy továbbvigye és kiszélesítse a mozgalmat.

Másodszor: a Bá'ál Sém Tóv feltalálta a népi ima egy forradalmi változatát, amelynek jelentősége abban rejlett, hogy az egyszerű, mindennapi zsidókat is tevékeny szerephez juttatta. A Luria-féle kabbala nagy erőssége abban állt, hogy meggyőzte a tömegeket: imáikkal és

jámborságukkal ők is közelebb hozhatják a Messiás eljövetelét. Az új imaelmélet, amelyet a Bá'ál Sém Tóv és követői oktattak, hasonló népi részvételre teremtett lehetőséget. A Best rámutatott, hogy az ima nem emberi tevékenység, hanem sokkal inkább természetfölötti aktus, amelynek során az ember ledönti természetes léte korlátait, és belép az isteni világba. Hogyan képes erre az ember? Úgy, hogy veszi az imakönyvét, és szelleme minden erejét a betűkre összpontosítja. Nem olvas, hanem megfeszíti akaraterejét; ennek során a betűk alakja feloldódik, és a bennük elrejtett isteni tulajdonságok – jellegzetes kabbalisztikus fordulattal – spirituálisan láthatóvá válnak. A folyamat olyan, mint amikor átlátszó tárgyat tartunk a szemünk elé. A Best ezt úgy nevezte, hogy az ember „belép az ima betűibe" vagy „a mennyei csarnokokba". Ha valaki „behatolt az imák csarnokába", megtudta, mennyit ér.[94]

A Best tanítása szerint annak az embernek, aki be akar lépni a csarnokba, fel kell adnia személyiségét, és semmivé kell válnia. Ekként űr jön létre, amelyet egyfajta mennyei lény tölt ki, aki (cselekszik és beszél az ember helyett. Amikor az imakönyv szavai elmosódnak, és egyetlen ponttá állnak össze, megtörténik az átalakulás: ahelyett, hogy a szavak feltolulnának az emberből, most kívülről hatolnak be a szájába. A száj tovább beszél, de a gondolatokat a szellem sugallja. A Best így szólt: „Hagyom a száját, beszéljen, amit csak mondani akar."[95] Utóda, Dov Baer, a hászidizmus második nemzedékének vezetője, elmagyarázta: a szellemi erő, amely ezt az isteni megszállottságot lehetővé teszi, azért támad fel, mert a Tóra és Isten valójában egyek, és az isteni energiát a könyv betűi tárolják; az erőt pedig a szemlélődő ima sikeres aktusa szabadítja fel. Dov Baer újabb hasonlattal élt: „Ha valaki tanul vagy imádkozik, ejtse a szót teljes erőből, mintha egész testével egy csepp ondót lövellne ki, amelyben (teljes) ereje jelen van."[96]

Ennek következtében a hászid szertartások meglehetős lármásan bonyolódtak. A zsinagógát mellőzték; megvoltak a maguk *stibleach*-jei vagy imaházai, ahol a paraszti ruhát és széles szőrmekalapokat viselő hászidok összegyűltek. Akinek úgy hozta kedve, dohányozhatott vagy ihatott. Miközben gyakran teljes hangerővel imádkoztak, himbálták magukat és tapsoltak hozzá. Énekeltek is, egy *niggun*-nak nevezett dallamot, és táncoltak rá. Megvoltak a maguk külön imái, amelyek nyelve a lengyel askenáziból és a Luria-féle szefárdból tevődött össze. Szegény, faragatlan emberek voltak, akik felháborították a zsidó uralkodó rétegeket, különösen akkor, amikor rítusaik egész Lengyelországban elterjedtek, sőt Litvániába is behatol-

tak. Hamarosan titkos sábbáteanizmussal vádolták meg őket, sokan pedig indulatosan sürgették a mozgalom betiltását.

Elijá ben Salamon Zálmánban (1720-1797), Vilna *gáon*-jában a korai hászidok elkötelezett ellenségre találtak. A *gáon* gyermekkorában még a sok zsidó csodagyerek között is különlegességnek számított. Hatéves fejjel prédikációt tartott a vilnai zsinagógában. Mind vallási, mind világi tudása félelmetes volt. Amikor tizennyolc éves korában megnősült és anyagilag önállósíthatta magát, Vilna mellett egy kis házat vásárolt, és attól kezdve csak tanulmányainak élt. Fiai szerint soha nem aludt többet napi két óránál, s akkor is egyszerre csak fél órácskát. Hogy semmi el ne terelje a figyelmét, még nappal is behúzta a redőnyt, s gyertyafénynél mélyedt el tanulmányaiba. Hogy védekezzen az elalvás ellen, eloltotta a kályhában a tüzet, és lábát egy tál hideg vízben áztatta. Ahogy a városban nőtt a befolyása és a hatalma, úgy foglalkozott egyre buzgóbban tanulmányaival. Nem nézte le a kabbalát, de úgy gondolta, mindent alá kell rendelni a háláchá követelményeinek. A hászidizmus viszont mélységesen megbotránkoztatta; állítólagos eksztázisait, csodáit és látomásait merő hazugságnak és öncsalásnak nevezte. A *cáddik* eszméje szerinte bálványimádás volt – emberi lények iránti vallásos rajongás. Legfőképpen a hászidizmus imaelméletét vetette el, mint amely pótolni akarja és ezzel súlyosan sérti a tudományosságot – a judaizmus alfáját és ómegáját. Ő maga volt a megtestesült katedokrácia, és amikor megtudakolták tőle, mi is hát a teendő a hászidokkal, azt felelte: üldözzétek őket.[97] Az ortodoxok szerencséjére a hászidok nem ortodox késeket kezdtek használni a *sehitá*-hoz, vagyis a rituális vágás hoz. Az első *cherem*-et 1772-ben mondták ki ellenük. Könyveiket nyilvánosan elégették. Újabb *cherem*re került sor 1781-ben, amikor is kinyilatkoztatták: „El kell hagyniuk közösségeinket, asszonyaikkal és gyerekeikkel együtt (…) és egyetlen éjszakára sem szabad nekik szállást adni. *Sehitá*-juk tiltva van. Tilos velük üzletet kötni és házasodni, tilos részt venni temetéseiken." A *gáon* pedig így írt: „minden hívő zsidónak kötelessége, hogy megtagadja és üldözze őket minden lehető csapással, és legyőzze őket, mert bűn van az ő szívükben, és fekélyek ők Izrael testén."[98]

A hászidok azonban maguk is kiközösítésekkel vágtak vissza. Pamfleteket adtak ki, hogy megvédjék magukat. A *gáon*, mielőtt útra kelt, hogy Erec Jiszráélben fejezze be életét, Litvániában és különösen Vilnában enklávét hozott létre, ahol a háláchikus ortodoxia és tudományosság volt az uralkodó. Mindenütt másutt azonban tartósan berendezkedett a hászidizmus, amely immár a judaizmus jelentős és

szükségszerűnek látszó elemévé vált. Nyugat felé terjeszkedve behatolt Németországba, és onnan a világba. A megsemmisítésére irányuló ortodox kísérlet kudarcot vallott, és hamarosan fel is hagytak vele. Tudósoknak és híveknek egyesíteniük kellett erejüket, mert új és közös ellenség jelent meg a láthatáron: a *hászkálá* avagy a zsidó felvilágosodás.

Bár a *hászkálá* sajátos epizódja a zsidó történelemnek, és a *mászkil* vagy felvilágosult zsidó a judaizmus jellegzetes típusa, a zsidó felvilágosodás mégis része a felvilágosodás általános európai mozgalmának. Ezen belül azonban sajátosan kötődik a német felvilágosodáshoz, aminek megvan a maga jó oka. A mozgalom mind Franciaországban, mind Németországban arra törekedett, hogy megvizsgálja és áthangolja az embernek Istenhez való viszonyát; de míg Franciaországban az irányzat arra hajlott, hogy megtagadja vagy lefokozza Istent, és megszelídítse a vallást, a német felvilágosodás kép(viselői őszintén azon voltak, hogy újszerűen értékeljék az emberben/meglévő vallásos érzületet, és kiegyezzenek vele. A francia felvilágosodás csillogó, de alapvetően frivol volt; a német komoly, őszinte és kreatív. Ezért a felvilágosult zsidókat a német változat vonzotta, ez hatott rájuk a legmélyebben, ők pedig a maguk részéről jelentős mértékben gazdagították az irányzatot.[99] A németországi zsidók talán ekkor éreztek először határozott affinitást a német kultúrához, és ezzel elvetették szívükben egy borzalmas öncsalás magvait.

A keresztény társadalom értelmisége számára a felvilágosodás kérdése így hangzott: játsszon-e Isten szerepet s ha igen, mekkorát a mind világibb jelleget öltő kultúrában? A zsidók számára a kérdés inkább az volt: játsszon-e a világi tudás szerepet, s ha igen, mekkorát, az isteni eredetű kultúrában? A zsidók még mindig egy totálisan vallási társadalom középkorias szemléletében éltek. Igaz, Maimonidész határozottan szót emelt a világi tudomány befogadása mellett, és kimutatta, hogy ez a tudomány hiánytalanul összeegyeztethető a Tórával; ám gondolatmenete a legtöbb zsidót korántsem győzte meg. Még az olyan, viszonylag mérsékelt szellem is, mint a Máhárál Prágában, éppen azért támadta Rossit, amiért a vallás ügyeire világi kritériumokat alkalmazott.[100] Volt példának okáért néhány zsidó, aki a padovai egyetemen tanult orvostudományt – de mihelyt estére hazatértek a gettóba, a zsidó üzletemberekhez hasonlóan ők is hátat fordítottak a Tórán kívüli világnak. Természetesen sokan voltak, akik ha egyszer kiléptek a világba, többé nem tértek vissza; no de ilyenek mindig is akadtak. Spinoza nyomasztó példája, a legtöbb zsidó nagy megelégedésére, azt

húzta alá, hogy senki sem ihat a keresztény tudomány forrásából anélkül, hogy ne veszélyeztetné súlyosan a judaizmusban való életét. Így a gettó nemcsak társadalmi, hanem önálló szellemi környezet is maradt.

A 18. század közepére az eredmények mindenki számára fájdalmasan nyilvánvalóak lettek. Valamikor a 15. század elején, a tortosai disputa alkalmából, a zsidó értelmiséget sikerült elmaradottnak és a haladás ellenségének feltüntetni. Most, több mint háromszáz évvel később a művelt keresztények – de még a műveletlenek is – megvetésre és kigúnyolásra érdemes lényeket láttak a zsidókban, akik fura öltözékben járnak, ősi és nevetséges babonák foglyai, és elkülönültségükben olyan távol állnak a modern társadalomtól, akár saját elveszett törzseik egyike. A keresztények mit sem hallottak a zsidó tudományosságról, és nem is voltak kíváncsiak rá. Mint előttük az ókori görögök, azt sem tudták, hogy ilyen egyáltalán létezik. A keresztény Európa számára „zsidókérdés" mindig is volt. A középkorban ez a kérdés így hangzott: hogyan lehet meggátolni, hogy ez a felforgató hatás ú kisebbség megfertőzze a vallási igazságot és a társadalmi rendet? Most már ettől nem kellett tartani. A probléma, legalábbis a keresztény értelmiség szemszögéből, inkább az volt: hogyan mentsék meg puszta emberségből ezt a szánni való népet a maga tudatlanságától és elmaradottságától?

1749-ben Gotthold Ephraim Lessing, a fiatal protestáns drámaíró *Die Juden* címmel írt egy egyfelvonásos színdarabot, amely az európai irodalomban szinte elsőnek ábrázolt egy zsidót kifinomult, racionális emberi lényként. A toleranciának ezt a gesztusát melegen fogadta Moses Mendelssohn (1729-1786), a Lessinggel éppen egyidős dessaui zsidó. A két férfi megismerkedett egymással, barátok lettek, és a kiváló drámaíró bevezette a zsidót az irodalmi körökbe. Mendelssohn gerincferdülésben szenvedett, és ennek hatására a természete visszahúzódó, türelmes, szerény lett. Ugyanakkor azonban félelmetes energia lakozott benne. A helyi rabbinál színvonalas oktatásban részesült, majd könyvelőnek tanult, és egész életében kereskedő maradt; de kivételesen sokat olvasott, és széles körű világi tudásanyagot halmozott fel magában. Lessing segítségével hozzálátott, hogy kiadja filozófiai írásait. Nagy Frigyes „lakhatási jogot" adott neki Berlinben. Társalgásáért sokan csodálták, és népszerű alakja lett a szalonoknak.[101] Tíz évvel volt fiatalabb, mint a vilnai *gáón*, majdnem harminc évvel volt fiatalabb, mint a Best, de mintha mindkettőtől századok választották volna el. A szenvedélyes Talmud-kutató; az átszellemült miszti-

kus; az urbánus racionalista – a modern zsidóság egész története a három archetípus köré rendeződik!

Mendelssohn kezdetben nem pályázott rá, hogy specifikus zsidó fejezetet nyisson a felvilágosodásban – egyszerűen csak gyönyörködni akart a mozgalomban. Végül azért tette mégis közzé a maga zsidó vonatkozás ú nézeteit, mert a keresztény világban mindenütt a judaizmus hiányos ismeretébe és lebecsülésébe ütközött. A hagyományos keresztény világ azt mondta: nyomj átok el a zsidókat vagy űzzétek el őket. A felvilágosult keresztény világ ezzel szemben azt kérdezte: hogyan segítsük ezeket a szegény zsidókat abban, hogy ne legyenek többé zsidók? Mendelssohn azt válaszolta: osztozzunk a közös kultúrán, de engedjétek meg, hogy mi, zsidók zsidók maradjunk. 1767-ben jelentette meg a *Phaedon*-t, amely a platóni dialógus mintáját követve vizsgálja a lélek halhatatlanságát. Abban a korban, amikor a művelt németek még mindig többnyire latinul és franciául, a zsidók pedig héberül vagy jiddisül írtak, Mendelssohn, Lessinget követve, arra törekedett, hogy a németet tegye az intellektuális diskurzus nyelvévé, és kiaknázza nagyszerű lehetőségeit. Választékos eleganciával, művelte a német nyelvet, és szövegét – ahogy az *mászkil*-hoz illett – nem bibliai, hanem klasszikus utalásokkal díszítette. A keresztény világban jól fogadták a könyvet, de Mendelssohnt éppen ez a fogadtatás keserítette el. 1772-ben még saját francia fordítója is leereszkedően úgy nyilatkozott: figyelemre méltó műről van szó, ha az ember meggondolja, hogy szerzője „egy vulgáris tudatlanságba süppedt nemzet fiaként született és nevelkedett”.[102] Egy jó eszű fiatal svájci lelkész, Johann Caspar Lavater ugyancsak dicsérte a könyv érdemeit, és azt írta: a szerző nyilvánvalóan megérett az áttérésre, majd felszólította Mendelssohnt: védje meg a nyilvánosság előtt a maga judaizmusát.

Ekként Mendelssohn jóformán akarata ellenére arra kényszerült, hogy racionális érvekkel keljen a judaizmus védelmére, pontosabban arra, hogy kimutassa: miként válhatnak a zsidók az általános európai kultúra részeseivé, miközben hitük alapjaihoz is hívek maradnak. Tevékenysége számos formát öltött. Lefordította németre Mózes öt könyvét. Elő akarta segíteni, hogy a német zsidók a hébert sajátítsák el, ne pedig a jiddist, amelyet ő a vulgáris erkölcstelenség dialektusának bélyegzett. Ahogy tekintélye egyre nőtt, belesodródott azokba a küzdelmekbe, amelyeket a helyi zsidó közösségek vívtak a keresztény hatóságok ellen. Tiltakozott a drezdai zsidók kiűzése és az új svájci antiszemita törvények ellen. Részletesen cáfolta azt az elterjedt vádat, mely szerint a zsidó imák keresztényellenesek. A világi

hatóságok okulására elmagyarázta a házasságra és az eskükre vonatkozó zsidó törvényeket. Mialatt azonban egyfelől arra törekedett, hogy a judaizmust a külvilág számára minél kedvezőbb fényben mutassa be, másfelől támogatott minden olyan változást, amely megszabadíthatja elfogadhatatlan vonásaitól. Mélységesen elítélte a *cherem* intézményét, különösen annak a boszorkányüldözésnek a fényében, amely az 1750-es években Altonában zajlott a sábbáteánusok ellen. Azt a felfogást vallotta, hogy míg az állam a társadalmi szerződésen alapuló kötelező erejű szerveződés, az egyházak önkéntesek és csak a meggyőződésre épülnek; az embert egyikbe sem kényszeríthetik bele, és egyikből sem űzhetik ki akarata ellenére.[103] Célszerűnek találta, hogy eltöröljék a különálló zsidó igazságszolgáltatást, és szembeszállt azokkal a keresztény liberálisokkal, akik azt kívánták, hogy az állam támogassa a zsidó bíróságokat. Sürgette, hogy vessenek véget minden zsidóüldözésnek és hátrányos megkülönböztetésnek, és az értelem diadalától várta ezt a fordulatot; de egyszersmind azt hangoztatta, hogy a zsidóknak le kell mondaniuk mindazokról a szokásokról és eljárásokról, amelyek fékezik az ésszerű emberi szabadságot, kiváltképpen a gondolat szabadságát.

Mendelssohn valójában borotvaélen táncolt. Rettegett, hogy Spinoza útjára téved, és felizgatta magát, ha kettőjüket összehasonlították. Félt, hogy fejére idézi a keresztények haragját, ha nyilvános vitáin, miközben a judaizmus pártját fogja, elfogadhatatlan módon bírálná a kereszténységet. Lavaterrel vitázva rámutatott, milyen veszélyes a túlnyomó többség hitével szembeszállni, és hozzátette: „Egy elnyomott nép fia vagyok." Tulajdonképpen az volt a meggyőződése, hogy a kereszténység sokkal irracionálisabb, mint a zsidóság. Mindig nagyon fontosnak tartotta, hogy védelmezze a felvilágosodáshoz vezető hidat, de egyszersmind a hívő zsidók tömegeitől se szakadjon el, így előfordult, hogy egyszerre túl sok szempontnak akart eleget tenni. Nehéz nézeteiről összefoglaló képet adni úgy, hogy ne tűnjenek zavarosnak. Maimonidészt követte annyiban, amennyiben hangoztatta, hogy a vallás igazságai ésszerű módon bebizonyíthatók. Míg azonban Maimonidész a revelációtól várta a racionális igazság megerősítését, Mendelssohn nem kért a revelációból. A judaizmus az ő szemében nem a vallás, hanem a törvény revelálódás át jelentette: történeti tény, hogy Mózes a Sinai-hegyen átvette a Törvényt, és a Törvény a zsidó nép spirituális boldogságának az eszköze. Ahhoz, hogy az igazság érvényes legyen, nincs szükség csodákra. 1753. március 16-án ezt írta jegyzetfüzetébe: „A bölcs emberre, akit az igazi filozófia érvei meg-

győztek egy legfelsőbb istenség létéről, sokkal nagyobb hatással van egy természetes esemény, amelynek az egésszel való kapcsolatát részben felismerheti, mint a csoda.”[104] Mindazonáltal amikor Mendelssohn be akarta bizonyítani Isten létezését, a régi metafizikához folyamodott: az *a priori* vagy ontológiai és az *a posteriori* vagy kozmológiai bizonyítékokhoz, amelyeket a közvélekedés szerint Mendelssohn életének utolsó évtizedében egyaránt érvénytelenített Kant 1781-ben megjelent műve, *A tiszta ész kritikája.*

Eszerint a zsidó vallás apologétájaként Mendelssohn nem volt különösebben sikeres. Valójában a vallás számos elemében ő maga sem hitt: így a kiválasztott nép eszméjében, az emberek között betöltendő küldetésben, az Ígéret földjében. A jelek szerint úgy gondolta, hogy a judaizmus megfelelő vallás egy meghatározott nép számára, feltéve, ha zárt körben, a lehető legracionálisabban gyakorolják. A gondolat, miszerint a Tóra egy egész kultúrát magába foglalhat, abszurdnak tűnt előtte. A zsidó gyakorolja vallását odahaza, de mihelyt kilép a nagyvilágba, legyen részese az általános európai kultúrának. E gondolatmenet logikájából azonban az következett, hogy minden zsidó annak a népnek a kultúrájához tartozik, amelynek körében élnie adatott. Ekként pedig a zsidóság, amely ezerötszáz év óta, a lehető legmostohább bánásmód ellenére is megőrizte a maga globális egységét, fokozatosan feloldódna, illetve csak magánjellegű felekezetként maradna fenn. Ezért nevezte Yehezkel Kaufmann (1889-1963), a judaizmus nagy modern apologétája, Mendelssohnt „a zsidó Luthernak”, aki szétválasztotta egymástól a vallást és a népet.”[105]

Mendelssohn maga azonban mintha nem figyelt volna fel a Tórakultúra elutasításából adódó logikai következtetésekre, és bizonyára kétségbeesett volna, ha elébe tárják: „a nemzetek kultúrájába” betagolódó zsidók fokozatosan a zsidó Istenbe vetett hitüket is elveszítenék. Igaz, hogy azt vallotta: a judaizmus és a kereszténység igenis összebékülhet, ha az utóbbiról lehántják az irracionális vonásokat; de irtózott a gondolattól, hogy a zsidók emancipálódásuk érdekében keresztény hitre térjenek. Biztatta Christian Wilhelm von Dohm porosz tisztviselőt, hogy tegye közzé *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* című, a zsidók szabadságjogai mellett kiálló, jó szándékú, bár leereszkedő hangvételű művét (1781), miközben hangvétele ellen erős kifogásai voltak. Dohm azt vallotta: a zsidók fölöttébb ellenszenves, bár eleve nem rossz szándékú nép, vagy legalábbis nem rosszabbak, mint amilyenné a keresztények mostoha bánásmódja és tulajdon babonás vallásuk tette őket. „Túlzottan hajlanak rá, hogy minden úton-módon

nyereséghez jussanak, és kedvelik az uzsorát"; és ezeket a „hibákat" csak súlyosbítja „vallási tanaikból eredő önkéntes elszigetelődésük és a rabbinikus szofisztika". Mindebből következik „a kereskedelmet korlátozó állami törvények megszegése, tiltott áruk behozatala és kivitele, a pénz és a nemesfémek hamisítása". Dohm olyan állami reformok mellett tört lándzsát, „amelyekkel (a zsidók) kigyógyíthatók ebből a romlottságból, hogy derekabb emberekké és hasznosabb állampolgárokká váljanak".[106] Ezzel a célkitűzéssel azonban természetszerűleg együtt járt, hogy a zsidó vallásban is radikális változások menjenek végbe.

Mendelssohn ezért szükségesnek látta, hogy *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (Jeruzsálem avagy a vallási hatalomról és a judaizmusról)* (Berlin, 1783) című művében tisztázza viszonyát a zsidók társadalmi szerepéhez. A judaizmust mint nem dogmatikus vallást vette védelmébe. Elveket és életmintát adott az embereknek, de nem törekedett arra, hogy a gondolataikat is ellenőrizze. „A hit nem fogad el parancsokat – írta –, s csak a megfontolt meggyőződést veszi fel magába." Az emberek csak akkor lehetnek boldogok, ha keresik és megtalálják az igazságot; ezért az igazságnak minden népcsoport és minden felekezet számára egyaránt hozzáférhetőnek kell lennie. A judaizmus nem az egyetlen erő, amelyen át Isten feltárja az igazságot; és lehetővé kell tenni, hogy ezt az igazságot minden ember, köztük a zsidók is, megkeressék maguknak. „Minden embernek, aki nem zavarja a közjót, aki engedelmeskedik a törvénynek s aki jogszerűen bánik veled és felebarátjával, engedtessék meg, hogy kimondja, amit gondol, a maga módján vagy ősei hagyománya szerint imádkozzék Istenhez, és ott keresse az örök megváltást, ahol azt hite szerint megtalálja." Ez a fogalmazás ugyan biztosítani kívánta a zsidókkal való civilizált bánásmódot, de a judaizmushoz nem sok köze volt; vallási értelemben igazából csupán a természeti vallást és a természeti etikát hirdette, amelyhez magától értetődően a zsidók is hozzájárulnak. Mózes mennydörgése visszahozhatatlanul elnémult.

Mi több: ha a zsidók a felvilágosodás elfogadásával lemondanak a judaizmus sajátos igényeiről, korántsem volt bizonyos, hogy cserébe nyugodt életben lehet részük. Mendelssohn eszményképéhez a legközelebb az Egyesült Államok jutott, ahol a felvilágosodás eszméi az angol parlamentarizmus és a toleráns vallási pluralizmus szilárd talajában gyökereztek. 1782-ben, abban az évben, amelyben Mendelssohn *a Jeruzsálem*-et írta, Thomas Jefferson a *Notes on Virginia* című művében azt fejtegette, hogy az értelmes és etikus vallások széles ská-

lája az anyagi és spirituális haladás, valamint az emberi szabadság legfőbb biztosítéka. Mendelssohnnak a „zsidókérdésre" javasolt dualisztikus megoldása – amelyet Judah Leib Gordon költő tömören így jellemzett: „zsidó a sátrában, ember a külvilágban" – nagyon is megfelelt a vallásról alkotott amerikai eszméknek. Akárcsak a lakosság nagy része, az amerikai zsidóság többsége is támogatta a függetlenségi mozgalmat, bár voltak köztük az anyaországhoz húzók és semlegesek is – mások viszont annál inkább kitüntették magukat a küzdelmekben. Amikor 1789-ben Philadelphiában nyilvános lakomát rendeztek az új alkotmány megünneplésére, külön asztalt terítettek a zsidóknak, és étrendi szabályaiknak megfelelő étkeket szolgáltak fel nekik.[107]

A zsidóknak volt is mit ünnepelniük. Történelmük felől nézve minden más csoportnál több hasznát látták az amerikai alkotmánynak, amely elválasztotta egymástól az egyházat és az államot, kimondta az általános lelkiismereti szabadságot, és nem utolsósorban a kinevezésekkel kapcsolatban is eltörölte a vallási szempontokat. Ugyanakkor az alkotmány szabadságjogokat is adott a zsidóknak, habár egyes államok időhúzó taktikához folyamodtak. A protestáns Észak-Karolinában például a zsidókra vonatkozó – bár kétségkívül jelentéktelenebb – korlátozásokat csak 1868-ban törölték el. A zsidók azonban nem csupán szabadnak érezték magukat az Egyesült Államokban, hanem megbecsültnek is. Európában hátrányt szenvedett az a zsidó, aki buzgón gyakorolta hitét, és rendíthetetlen tagja volt a zsinagógának; az Egyesült Államokban azonban mindez gyarapította megbecsültségét, mivel ott a jámborság minden konvencionális formája a közvélekedés szerint a társadalmat erősítette. Amerikában a zsidók nem találtak új Cionra, de legalább állandó tartózkodási helyet és otthont kaptak.

Európában a felvilágosodás olyan reményeket ébresztett a zsidókban, amelyek megannyi illúziónak bizonyultak, és olyan alkalmakat kínált nekik, amelyek hamarosan további problémákat vetettek fel.

Egyes körzetekben a józan értelem szabályai ki sem bontakoztak. Lengyelország három felosztásának (1772, 1793, 1795) következtében az orosz birodalom, amely addig be sem engedte a zsidókat, mohó területfoglalásaival összefüggésben egymillió zsidó lakosra tett szert. Ha megadta is nekik a lakhatási jogot, azt egy körülhatárolt övezetre (cserta posztojannoj jevrejszkoj oszed losztyi) korlátozta, amelyen belül a zsidók nemcsak létszámban gyarapodtak, de nőttön-nőtt szegénységük és jogfosztottságuk is. Itáliában, legalábbis a pápai

államban, ugyancsak romlani kezdett a zsidók helyzete, főleg az antiszemita VI. Pius pápa (1775-1799) alatt, akinek a hosszú uralkodása elején a zsidókról kiadott ediktuma közvetlenül vezetett kényszerű áttérésekhez. A zsidókat a törvény arra ítélte, hogy sértésektől hemzsegő, megvető szentbeszédeket hallgassanak végig, és ha egy zsidó gyermeket – esetleg titokban, valamelyik katolikus szolgáló jóvoltából – valamilyen módon megkeresztelték, az egyház később jogot formálhatott rá. Ilyenkor az illetőt elvitték a Katekumenek házába, ahol (ha már felnőtt volt) ki kellett nyilvánítania beleegyezését, amit esetleg csak azért tett meg, hogy szabadulhasson. A zsidókkal szemben egykor liberális Ferrarában a helyzet még a rómainál is rosszabb volt. Még 1817-ben is feljegyeztek ilyen esetet: Angelo Ancon a kislányát hurcolták el szüleitől az érseki törvényszék fegyveres szolgái, azzal az ürüggyel, hogy a gyermeket öt évvel korábban, két hónaposan titkon megkereszteltette a dajkája, akit később tisztességtelen magatartása miatt elbocsátottak; az eset következtében a ferrarai gettóban elharapózott a rettegés.[108]

A magukat felvilágosultabbnak tekintő államokban csak kevéssel volt jobb a helyzet. Mária Terézia osztrák császárnő például még 1744-45-ben is kiűzte a zsidókat Prágából; igaz, hogy három évvel később visszaengedte őket. Nagy Frigyes, bár személy szerint állítólag pártolta a felvilágosodást, 1750-ben olyan zsidótörvényt hozatott, amely megkülönböztette a „közönséges" zsidókat a „rendkívüliektől". Az utóbbiaknak nem volt örökletes lakhatási joguk, s aki már birtokolt ilyen jogot, az is gyermekei közül csak egyre örökíthette. A zsidóknak „védelmi" adókkal és bírságokkal kellett megváltaniuk a katonáskodást, és kötelező érvénnyel kellett vásárolniuk az állami termékekből; emellett csak meghatározott kereskedelmi területeken és korlátozott számú mesterségben működhettek. Közép-Európában az első igazi reformokat Mária Terézia fia, II. József vezette be 1781-ben, de ezek sem hoztak egyértelmű könnyebbséget. A császár eltörölte a fejadót és a sárga jelvényt, engedélyezte, hogy a zsidók egyetemre járjanak, és feloldott néhány kereskedelmi korlátozást, másfelől viszont megtiltotta a jiddis és a héber nyelv használatát az üzleti és hivatalos iratokban, megszüntette a rabbinikus igazságszolgáltatást, és bevezette a zsidók katonai szolgálatát. Bécsben és más városokban érvényben maradtak a letelepedési korlátozások, és az ellenséges bürokrácia gyakran megtagadta a zsidóktól új jogaikat.

A Judenreformen nevű intézkedések és a *Toleranzpatent,* azaz türelmi rendelet értékéből sokat levont az a szellem, amelyben a zsidók-

tól állásukat féltő, gyűlölködő kishivatalnokok alkalmazták őket. Így például egy 1787-ben hozott osztrák törvény arra kényszerítette a zsidókat, hogy német hangzású vezeték- és keresztnevet vegyenek föl. Míg a szefárd zsidók már régóta elfogadták a családnevek spanyol hagyományát, a fölöttébb konzervatív askenázik még mindig a személynév és az apai személynév együttes használatának ősi szokását követték, mégpedig héber-zsidó formában; ilyen volt példának okáért a Jákov ben Jicchák elnevezés. Most azonban a héber hangzás ú neveket általános tilalom sújtotta; a hivatalnokok pedig listába gyűjtötték az „elfogadható" neveket. Vesztegetés árán lehetett „szép", például virágokra vagy drágakövekre utaló vezetéknevekhez jutni; ilyen volt a Lilienthal, az Edelstein, a Diamant, a Saphir, a Rosenthal. Különösen sokba került a Kluger (okos) és a Fröhlich (vidám) név. A legtöbb zsidót azonban unott tisztviselők erőszakosan négy csoportba sorolták, és eszerint nevezték el Weissnek (fehér), Schwartznak (fekete), Grossnak (nagy) és Kleinnek (kicsi.) Sok szegénynek a rosszindulatú hivatalnokok kellemetlen neveket osztogattak; így lett belőlük például Galgenstrick (akasztófa kötele), Eselkopf (szamárfej), Taschengregger (zsebtolvaj), Schmalz (zsír) vagy Borgenicht (ne kérj kölcsön). Papi vagy lévita származású zsidókat, akik a Kohén, Kahn, Katz vagy Levi névre tarthattak igényt, a név németes használatára kényszerítettek; így alakult ki a Katzmann, Cohnstein, Aronstein, Levinthal stb. név. Egy további nagy csoportot származási helyéről neveztek el; így lett a csoport tagjaiból Brody, Epstein, Ginzberg, Landau, Shapiro (Speyer), Dreyfus (Trier), Horowitz és Posner.[109] A megalázó procedúra gyötrelmeit csak növelte a tudat, miszerint a kormány fő célja ezzel a gyakorlattal az volt, hogy megkönnyítse a zsidók adóztatását vagy besorozását.

Az úgynevezett felvilágosult zsarnokság belső ellentmondásait hibátlanul illusztrálja a franciaországi *ancien régime*-nek az utolsó években követett zsidóügyi politikája. 1784-ben XVI. Lajos eltörölte a zsidók fejadóját; fél évvel később az elzászi zsidókat „reformnak" vetették alá, amely korlátozta a zsidók jogát, hogy pénzt kölcsönözzenek, illetve marha- és gabonakereskedelemmel foglalkozzanak, továbbá arra kényszerítette őket, hogy házasságkötésükhöz kikérjék a korona engedélyét, végül pedig népszámlálást rendelt el, hogy a letelepedési engedélynek híján lévőket elűzhessék lakóhelyükről.[110] A törvény közvetlenül tükrözte a kelet-franciaországi zsidóellenes érzelmeket; ezen a vidéken ugyanis ekkorra megszaporodtak az askenázi zsidók, akiket általános gyűlölség övezett.

A helyzet ambivalenciáját a francia forradalom kitörése sem oldotta fel. A forradalom elméletben az általános, tehát a zsidókat is érintő egyenlőséget akarta megvalósítani, amelyért cserébe a zsidóknak is fel kell adniuk szeparatizmusukat. A hangnemet Stanislas de Clermont-Tonnerre gróf adta meg, aki 1789. szeptember 28-án, a „zsidókérdéssel” kapcsolatos első vitán kijelentette: „nem létezhet nemzet egy nemzeten belül”, minek következtében „a zsidóktól mint nemzettől mindent meg kell tagadni, viszont mint egyéneknek mindent meg kell adni nekik”. Ez ugyan nagyon szép volt, csak éppen a felvilágosult elit hangja szólt belőle – a nép hangja ettől nagyon is különbözhetett. Jean-François Rewbell, Elzász radikálisan baloldali képviselője elszántan küzdött az elzászi zsidók egyenjogúsága ellen, mégpedig „boldogtalan honfitársaim nagyszámú, szorgalmas és tisztességes osztálya” nevében, amelyet „elnyom és felmorzsol ez a könyörtelen afrikai horda, amely megszállta vidékemet”. A nemzetgyűlésnek is hatalmas ellenállást kellett leküzdenie, amíg 1791. szeptember 27-én megszavazhatta a zsidók teljes emancipációját, amelyhez azért hozzátoldottak egy nem sok jóval kecsegtető záradékot: eszerint a kormánynak felül kell vizsgálnia azokat az adósságokat, amelyekkel Kelet-Franciaországban a zsidóknak tartoznak.[111]

A nagy esemény mindazonáltal végbement: a francia zsidók szabadok lettek, és az óra mutatóját ezután már nem lehetett teljesen visszaforgatni; sőt, ahová csak a francia fegyverek elvitték a forradalom szellemét, valamilyen formában az emancipációra is sor került. A pápa lakhelyéül szolgáló Avignonban (1791), valamint Nizzában (1792) és a Rajna-vidéken (1792/93) betörtek a gettókba és a körül zárt zsidó negyedekbe. Amikor a forradalom Németalföldre is átterjedt, majd megalakult a Batáviai Köztársaság, a zsidók ott is teljes körű és hivatalos jogokat kaptak (1796). 1796 és 1798 között Bonaparte Napóleon számos itáliai gettót szabadított fel: a francia katonák, a fiatal zsidók és a lelkes helybéliek puszta kézzel döntötték le a málladozó vén falakat.

A homályból első ízben bontakozott ki egy olyan új archetípus, amely kezdetlegesebb formában mindig is létezett: a zsidó forradalmáré. Az itáliai klerikálisok örök háborút üzentek „a galloknak, a jakobinusoknak és a zsidóknak”. 1793-94-ben zsidó jakobinusok forradalmi rendszert vezettek be Bayonne Saint-Esprit nevű zsidó külvárosában. A tradicionalisták pedig, csakúgy, mint a reformáció idején, baljóslatú kapcsolatot láttak a Tóra és a felforgatás között, A felforgató zsidó sok alakban jelent meg, gyakran brutális karikatúraként, máskor

bohózati figuraként. Angliában a típus Lord George Gordon excentrikus alakjában öltött testet; a lord 1780-ban a maga csőcselékével egész Londont megfélemlítette, három évvel később pedig a judaizmus felé fordult. David Schiff, a Duke's Place-i nagy zsinagóga rabbija elutasította, így továbbment, mígnem a hambrói zsinagóga végül befogadta. Ahogy arról dr. Watson (a zavargásokról szóló Dickens-regény, a *Barnaby Rudge* Gashfordja) beszámol, a szegényebb zsidók „második Mózesnek tekintették, és abban reménykedtek: a Gondviselés küldte, hogy visszavezesse őket atyáik országába".[112] 1788-ban Gordont kétévi, Newgate-ban letöltendő börtönbüntetésre ítélték, amiért a francia királynéról rágalmazó pamfletet tett közzé. Nagyságos Israel bar Abraham Gordon úr néven kényelmes szállást kapott; a falra kiakasztotta a héber nyelvű Tízparancsolatot, táskájában pedig imaszíjat és *tállit*-ot tartott. Cellája „inkább hasonlított egy világ elől elvonult remete dolgozószobájára, semmint börtönre", jelentette ki John Wesley, egyike a fogoly megszámlálhatatlan illusztris látogatóinak; de megfordult a cellában két királyi herceg, York és Clarence is. Gordonnak volt továbbá Polly Levi személyében egy zsidó szolgáló-szeretője, pompás konyhát vitt, asztalánál sohasem ült hat vendégnél kevesebb, és olykor zenekar is játszott az étkezéshez. Mivel nem volt hajlandó jó magatartást ígérni, a bíróság a francia forradalom kezdeti szakaszában is börtönben tartotta; Gordon egyébként lármásan üdvözölte a forradalmat, radikális dallamokat játszott a dudáján, és felforgató elemeket látott vendégül, például Horne Tooke-ot. *Reflections on the Revolution in France* című művében Edmund Burke cserét ajánlott az új párizsi rendszernek: „Küldjétek el nekünk a ti pápista párizsi érseketeket, mi pedig elküldjük hozzátok a mi protestáns rabbinkat." Néhány órával Marie Antoinette párizsi kivégzése után Gordon is meghalt cellájában, halála előtt a forradalmi dalt dúdolva: *„Ça ira – les aristocrates à la lanterne!"*[113]

Bonapartének mint első konzulnak egyik legkorábbi lépése volt, hogy ezt az éneket betiltotta. Ugyanehhez a kísérlethez, tehát az ész korának a rend kívánalmaival történő egyesítéséhez tartozott, hogy a zsidókat ne mint potenciális vagy tényleges felforgató elemeket, hanem mint megbízható állampolgárokat vezesse be a társadalomba. Diadalmas éveikben más monarchiák is a nyomdokába léptek; a legfontosabb közülük Poroszország volt, amely 1812. március 11-én a már ott lakó zsidókat teljes jogú állampolgárnak ismerte el, és hatályon kívül helyezett minden korlátozást és különleges adót. A zsidók vagy legalábbis a legtöbb művelt zsidó egyetértően vallotta, hogy

Franciaország minden más nemzetnél többet tett értük, és ez a felfogás egy évszázadon át kitartott, amíg a Dreyfus-ügy szét nem zúzta.

A zsidók ugyanakkor fölöttébb ésszerűen tartózkodtak attól, hogy érdekeiket a francia imperializmuséival azonosítsák. Az angol zsidókat viszont joggal aggasztotta a forradalmi terror által kiváltott idegengyűlölet, amely az 1793-as Aliens Act nevű idegenellenes törvényhez vezetett. A londoni portugál zsinagóga elöljárói elrendelték, hogy a rabbi tartson beszédet, amelyben rámutat: a zsidóknak kötelességük, hogy kinyilvánítsák hűségüket a király és az alkotmány iránt. Solomon Hirschell rabbinak a trafalgari győzelem alkalmából elmondott hálaadó prédikációja volt a Nagy Zsinagógában elhangzott beszédek közül az első, amelyik nyomtatásban is megjelent, és a *Gentleman's Magazine* szerint „igazi jámborság, nagyfokú lojalitás és egyetemes jóakarat" áradt belőle."[114] A zsidók seregestül csatlakoztak a londoni önkéntesekhez, III. György pedig, amikor szemlét tartott fölöttük, jellemző módon csodálkozásának adott hangot „a sok állatnév, mint Farkas, Medve, Oroszlán" miatt. Európa túlsó végén, Oroszországban a *hászid*-ok nem kértek sem a francia mintájú felvilágosodásból, sem a gazdagságból. Ahogy egyik rabbijuk megjegyezte: „Ha Bonaparte győz, nőne az Izrael népének körében található gazdagok száma, és Izrael gyarapodna nagyságban, de ezek elköltöznének, és messzire ragadnák Izrael szívét a Mennyei Atyától."[115]

A zsidóknak nagyon is igazuk volt, amikor az irányukban megmutatkozó radikális magatartási formákat erős gyanúval fogadták. Az alma, amelyet a forradalom istennője feléjük nyújtott, férges volt. Az 1789-es események az erőteljesen antiklerikális és alapjában véve magával a vallással szemben is ellenséges francia felvilágosodás következményei voltak, ez pedig súlyos problémát vetett fel. A 18. századi Franciaországban a szellemes írók sok mindent megengedhettek maguknak, de a katolikus egyház elleni közvetlen támadások veszélyesnek számítottak – és e tekintetben Spinoza munkássága fölöttébb használhatónak bizonyult. Spinoza, aki racionális módon akarta megközelíteni a bibliai igazságot, óhatatlanul leleplezte a rabbinikus vallás babonáit és maradiságát. Mindezzel a kereszténység radikális kritikájának útját is előkészítette, de ennek során terhelő anyagot halmozott fel a judaizmus perbe fogásához. A francia filozófusok az első célkitűzésben akarták követni, de biztonságosabbnak látták, ha ennek során a második tételre összpontosítják figyelmüket. Így állították a fejére az ősi Szent Ágoston-i érvet, mely szerint a kereszténység igazának a judaizmus a tanúja; az ő esetükben a judaizmus sokkal inkább

a kereszténység légből kapott állításainak, babonáinak és nyílt hazugságainak vált a tanújává. Úgy néztek a judaizmusra, mint a kereszténység gúnyrajzára, és erre a csúf travesztiára összpontosították támadásaikat; állításuk szerint itt az élő példa, milyen torzító hatással lehet egy népre a vallásnak való kiszolgáltatottság.

Filozófiai szótár-ában (1756) Voltaire kifejtette, micsoda képtelenség, hogy a modern európai társadalom a zsidóktól veszi át alapvető törvényeit és hiedelmeit: „Babiloni és alexandriai tartózkodásuk, amelynek köszönhetően egyes emberek bölcsességre és tudásra tettek szert, a nép egészét csak az uzsora művészetében edzette meg (…) teljes egészében tudatlan nemzet, amely sok éven át megvetendő fösvénységet és undorító babonaságot egyesített az őket megtűrő népek elleni heves gyűlölettel." „Mindazonáltal – tette hozzá mintegy leereszkedő utóiratként – azért nem kell őket máglyán elégetni."[116] Diderot, az *Enciklopédia* szerkesztője, takarékosabban bánt a szidalmakkal, de *Juifs (philosophie des)* című szócikkében arra a megállapításra jutott, hogy a zsidók magukon viselik „mindazokat a hibákat, amelyek egy tudatlan és babonás nemzet sajátjai". Holbach báró ennél is jócskán tovább ment, amikor számos könyvében, így a *Esprit du Judaïsme*-ben (1770) Mózest egy olyan kegyetlen és vérszomjas rendszer megalapítójaként tüntette fel, amely a keresztény társadalmat is megrontotta, de a zsidókat „az emberiség ellenségeivé" változtatta. „A zsidók mindig kinyilvánították megvetésüket a legvilágosabb erkölcsi parancsok és a nemzetek törvénye iránt. (…) Arra utasították őket, hogy kegyetlenek, embertelenek, intoleránsak, tolvajok, árulók legyenek, és visszaéljenek a bizalommal. Mindezeket Istennek tetsző cselekedeteknek tekintik."[117] Holbach e vallásellenes elemzés talaján gyűjtötte össze a zsidók elleni valamennyi közismert társadalmi és üzleti vádat.

Ekként a francia felvilágosodás, amely rövid távon segítette a zsidó törekvéseket, gyászos örökséget hagyott rájuk. Ezeket a francia szerzőket ugyanis, mindenekelőtt Voltaire-t, széles körben olvasták egész Európában – és utánozták őket. Nem telt bele sok idő, és ugyanez a téma megjelent az első német idealistáknál, például Fichténél. Voltaire-nek és társainak munkái voltak a modern európai értelmiség birtoklevelei, alapító okiratai, és ezek az írások a zsidók számára tragikus módon hevesen antiszemita záradékokkal voltak ellátva. Ennek következtében a zsidóellenes polemikus anyagokhoz újabb történelmi réteg társult: a pogány talapzat és a keresztény lerakódások tetejére most világi felépítmény került, és bizonyos értelemben ez volt mind

közül a legnyomasztóbb, mert gondoskodott róla, hogy a zsidók iránti gyűlölet, amelyet a keresztény fanatizmus oly hosszú időn át tartott fenn, a vallásos szellemiség hanyatlását is túlélje.

Ezen túlmenően ez az új, világi antiszemitizmus szinte azonnal két meghatározott témává ágazott szét, amelyek elméletben ugyan kizárták egymást, a gyakorlatban azonban egymás ördögi ellenpontjává lettek. Egyfelől, Voltaire nyomában, a kibontakozó európai baloldal a zsidókban látta min den emberi haladás megátalkodottan maradi ellenfeleit; másfelől a konzervativizmus és a hagyomány erői, amelyek zokon vették, hogy a zsidók hasznot húznak a régi rend összeomlásából, az anarchia szövetségeseiként és szítóiként festették le őket. A kettő együtt nem lehetett igaz. Mi több, egyik sem volt igaz. Ám mindkettőt elhitték. A második mítoszt akaratlanul is előmozdították Napóleonnak a „zsidókérdés" megoldására tett jó szándékú kísérletei. 1806 májusában rendelettel hívta gyűlésbe a francia birodalom (benne a Rajna-vidék) és az itáliai királyság neves zsidó személyiségeit, azzal a céllal, hogy az új állam a zsidókkal is olyan állandó kapcsolatot létesítsen, amilyet Napóleon a katolikusokkal és a protestánsokkal már kimunkált. A zsidó közösségi vezetők által kijelölt száztizenegy tagú testület 1806 júliusa és 1807 áprilisa között ülésezett, és tizenkét, a hatóságok által beterjesztett kérdést válaszolt meg, a házassági törvényekkel, a zsidóknak az államhoz fűződő viszonyával, a zsidók belső szervezetével, valamint az uzsorával kapcsolatban. A válaszok alapján Napóleon úgynevezett konzisztóriumokat állított a régi közösségi szervezetek helyébe; része volt ez annak az általános szabályozásnak, amely az immár nem zsidóknak, hanem „Mózes-hitű francia polgároknak" nevezett személyek magatartását ettől kezdve meghatározta.[118]

A kor szemszögéből nézve mindez bizonyosfajta haladásként volt értékelhető. Sajnálatos módon azonban Napóleon kiegészítette ezt a világi testületet: vele párhuzamosan összehívta a rabbikat és a tanult laikusokat is, hogy a világi testületnek a Tóra és a háláchá technikai kérdéseiben tanácsokat adjanak. A judaizmus hagyományhűbb elemei azonban kedvezőtlenül fogadták ezt a lépést; nem ismerték el Napóleonnak azt a jogát, hogy egy ilyen törvényszéket eltervelje, sőt még össze is hívjon. Mindazonáltal a rabbik és a tudósok 1807 februárjában és márciusában, megfelelő pompa és ceremónia közepette, összeültek. Ez a szanhedrinnek elnevezett testület[119] jóval nagyobb figyelmet keltett, mint a sokkal komolyabb világi tanácskozás, és akkor is megmaradt az európai emlékezetben, amikor Napóleon zsidóügyi

politikájáról az emberek már rég megfeledkeztek. A politikai színkép jobb oldalán, ahol a zsidók tevékenységét valós vagy vélt radikális célkitűzéseik miatt már amúgy is heves gyanakvással figyelték, az ál-szanhedrin – e másfél ezer év óta nem létező testület – gyűlésezése nagyszabású összeesküvés színében tűnt fel nem lehet, hogy ez csupán nyílt és hivatalosan szentesített tanácskozása egy olyan szervezetnek, amely titokban megszakítás nélkül ülésezik? Emlékek éledeztek azokról a titkos nemzetközi zsidó tanácskozásokról, amelyeken állítólag kiszemelik az az évi rituális gyilkosság helyszínéül szolgáló várost. Ekként új összeesküvési elmélet ütötte fel a fejét, amelyet Barruel abbé még abban az évben írásba is foglalt *Mémoire pour servir à l'histoire du jacobinisme* című könyvében; ez előrevetítette mindazokat a képzeteket, amelyek később a „Cion bölcseiről" és titkos terveikről szóló mítoszokban öltöttek testet. A szanhedrin ugyanakkor felhívta magára az új titkosrendőri szervezetek figyelmét is; ezek sorra létesültek a közép- és kelet-európai autokráciákban, hogy elhárítsák a radikalizmus rémét, amely immár a hagyományos rendre leselkedő legfőbb veszélynek számított. És nem véletlen, hogy a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve* végül éppen a titkosrendőrség köreiben született meg.

Így történt, hogy amikor a gettó falai leomlottak, és a zsidók kiléptek a szabadságba, azt tapasztalták: odakinn új, kevésbé konkrét, de éppolyan ellenséges gettó várja őket – a gyanakvás gettója. Az ősi korlátozások helyét a modern antiszemitizmus foglalta el.

ÖTÖDIK RÉSZ – AZ EMANCIPÁCIÓ

Kísérletek a „zsidókérdés" megoldására: az áttérés – A Rothschild-féle megoldás – Anglia, a filoszemita társadalom – A damaszkuszi ügy – Disraeli és a zsidó kereszténység – Zunz és „a judaizmus tudománya" – Hirsch és a neoortodoxia – Krochmal, Graetz és a zsidóság történelme – Geiger és a reformzsidóság – Luzzatto és a héber mint megoldás – A jiddis alternatíva – A világi zsidó értelmiségi megjelenése: Heine és a zsidó öngyűlölet – Marx és a zsidó antiszemitizmus – Az askenázi népességrobbanás – A cárizmus zsidóügyi politikája – Az 1881 utáni oroszországi exodus és következményei – Mordecai Noah, a reformzsidó és a német-zsidó Amerika – Emma Lazarus és a New York-i zsidó tömegek – A cionista elképzelés: Moses Hess – Daniel Derondára várva – A modern rasszizmus, Dreyfus és a franciák – Lazare, Reinach, Proust és az értelmiség politikai hatalmának kibontakozása – Herzl és a német antiszemitizmus – A zsidó állam *és a cionista mozgalom – A keleti zsidók és Weizmann – A cionizmus vallási ellenzéke – A német-zsidó szerelmi viszony: Cohen, Rosenzweig és Rathenau – A zsidók és a modernista kultúra: Mahler, Schönberg és a zene – Bakst, Chagall és a zsidó látásmód – Freud: a modern zsidó gnoszticizmus – Einstein és a zsidó racionalista szellem – Kafka és az eltévedt lelkek*

1817. július 31-én a holborni Szent András-templomban Thimbleby tiszteletes megkeresztelt és ezzel befogadott az anglikán egyházba egy tizenkét éves, koraérett fiúcskát, bizonyos Benjamin Disraelit. Ebben az aktusban érte el csúcspontját az az összetűzés, amely a fiú apja, Isaac D'Israeli és a Bevis Marks zsinagóga között robbant ki, egy fontos zsidó elvi kérdés kapcsán. A judaizmusban, ahogy azt már megjegyeztük, a közösségi szolgálat nem volt sem opció, sem kiváltság, hanem kötelezettségnek számított. 1813-ban a jómódú Mr. D'Israelit a Bevis Marks gyülekezet törvényeivel teljes összhangban templomi gondnoknak (párnász) választották, amin ő igencsak felháborodott. Befizetési kötelezettségének mindig eleget tett, és zsidónak tekintette magát; mi több, mint a régmúlt iránt érdeklődő szerző még egy esszét is írt, *The Genius of Judaism* címmel. Fő műve azonban a vértanú Károly királyról szóló ötkötetes életrajz volt. A judaizmusról és a zsidókról nem épp elismerően vélekedett. *Curiosities of Literature* (1791) című művében a Talmud úgy szerepelt, mint „a zsidók barbár tudásanyagának teljes rendszere". Véleménye szerint a zsidóknak „nincsenek fölös számú lángelméik vagy tehetségeik. Valamennyi lángelméjüket az ujjaimon megszámlálhatom. Tíz évszázad nem termett tíz nagy embert sem."[1] Ezért megírta a gyüle-

kezet vezetőinek, hogy ő „visszahúzódó életmódot" folytat, és mindig „az önök látókörén kívül" élt; az ilyen ember pedig semmiképpen sem vállalhat olyan „állandó kötelezettségeket", amelyek számára mindig is „ellenszenvesek voltak".[2] Ennek következtében negyven fontra megbírságolták, de az ügyet egy időre ejtették. Három évvel később azonban ismét elővették, és ezúttal D'Israeli mindenestül faképnél hagyta a judaizmust, gyermekeit pedig megkereszteltette. A szakítás nagy jelentőséggel bírt mind fia, mind Anglia számára, és még sok egyéb szempontból is. Zsidók ugyanis a törvény értelmében 1858-ig nem kerülhettek be a parlamentbe, Disraeliből pedig, ha meg nem keresztelik, soha nem lehetett volna miniszterelnök.

Hét évvel Disraeli megkeresztelése után, 1824. augusztus 26-án hasonló esemény ment végbe Trier német városban; ezúttal egy hatéves fiúcskát, az új nevet kapott Karl Heinrich Marxot keresztelték meg. Ez esetben már komolyabb családi aposztáziáról volt szó. Marx nagyapja 1789-ben bekövetkezett haláláig rabbi volt Trierben, nagybátyja pedig 1824-ben is viselte ezt a tisztséget. Édesanyja híres rabbik és tudósok számos nemzedékére vezette vissza családfáját, egészen Meir Katzellenbogenig, aki a 16. században a padovai Talmud-iskolának volt a rektora.[3] Marx apja, Heinrich azonban a felvilágosodás gyermeke, Voltaire és Rousseau tanítványa volt – emellett ambiciózus ügyvéd. Trier ebben az időben Poroszországhoz tartozott, ahol az 1812. március 11-i ediktum kinyilvánította a zsidók emancipációját. A rendelet Napóleon veresége ellenére elméletben változatlanul érvényben volt – a valóságban azonban kijátszották. Így például a zsidóknak szabad volt jogot tanulniuk, csak éppen nem gyakorolhatták tanult szakmájukat. Ekként Heinrich Marx keresztény lett, és a megfelelő időben a trieri ügyvédi kar dékáni tisztségéig emelkedett; Karl Marx pedig, ahelyett hogy *a jesivá*-t látogatta volna, a trieri középiskolába járt, amelynek akkori igazgatóját később liberalizmusa miatt elbocsátották. Az ő megkeresztelése a világ szempontjából még nagyobb horderejűnek bizonyult, mint a Disraelié.

A kereszténységre való áttérés volt az egyik mód, ahogyan a zsidók az emancipáció korára reagáltak. A kikeresztelkedés hagyományosan az üldöztetés előli menekülést szolgálta, vagyis az emancipáció elvben fölöslegessé tehette volna. A gyakorlatban az áttérés a 18. század végétől egyre sűrűbben fordult elő. Immár nem számított drámai árulásnak, egyik világból a másikba való átlépésnek. Most, hogy a vallások társadalmi szerepe csökkenőben volt, az áttérés is inkább világi, semmint vallási aktusnak minősülhetett, sőt akár nyílt ci-

nizmus is közrejátszhatott benne. Heinrich Heine (1797-1856), aki egy évvel Karl Marx után keresztelkedett meg, fitymálóan „az európai társadalomba váltott belépőjegynek” nevezte az aktust. A 19. századi Közép- és Kelet-Európában legalább kétszázötvenezer zsidó váltotta meg ezt a belépőjegyet.[4] Theodor Mommsen német történész, a zsidók nagy barátja rámutatott, hogy a kereszténység nem annyira egy vallás neve, mint „az egyetlen szó, amely kifejezi a mai nemzetközi civilizáció jellegét; azét a civilizációét, amelyben a sok nemzetiségű glóbusz lakosainak milliói egynek érzik magukat”.[5] A 19. század embere ugyanolyan okból akart keresztyénnyé válni, mint amiért a 20. századé úgy érzi, feltétlenül meg kell tanulnia angolul, és ez éppúgy vonatkozott megszámlálhatatlan nem fehér bőrű bennszülöttre, mint a zsidókra.

A zsidók számára zsidónak maradni az Egyesült Államoktól eltekintve mindenütt másutt anyagi áldozattal járt. Karl Emil Franzos (1848-1904) osztrák regényíró és lapszerkesztő szerint a zsidók különféleképpen élték meg ezt a helyzetet. „Az egyik zsidó nem képes az áldozatra, és kikeresztelkedik. A másik meghozza az áldozatot, de szíve mélyén szerencsétlenségnek érzi zsidóságát, és meggyűlöli. A harmadik, éppen mert az áldozat olyan súlyos volt, közelebb kerül a maga zsidóságához.”[6] A megkeresztelkedés mindenesetre tetemes haszonnal járhatott. Angliában a 18. század közepétől az utolsó akadályokat is elhárította a zsidók felemelkedésének útjából. Samson Gideon milliomos maga hajlandó volt az áldozatra, de a fiát nem akarta megterhelni vele. Ekként el tudta intézni, hogy az ifjabb Samson Gideon még etoni diák korában lovagi rangot kapjon, később pedig a fiúból parlamenti képviselő és ír főrend lett. Sir Manasseh Lopez vállalta a kikeresztelkedést, és parlamenti képviselő lett, akárcsak David Ricardo; egy harmadik zsidó származású képviselőből, Ralph Bernalból pedig a bizottságok elnöke (a képviselőház elnökhelyettese) lett.

Az európai kontinensen a zsidóság nemcsak a politikai karriert akadályozta, hanem a gazdasági tevékenység számos formája elé is gátat állított. Még Napóleon is bizonyos törvényi korlátozásokat alkalmazott a zsidók ellen (1806). Ezek 1815-ben hatályukat vesztették, és a Bourbonok, becsületükre legyen mondva, a restauráció után sem újították meg őket. Teljes jogbiztonságban a zsidók azonban csak 1831-től érezték magukat, amikor is a keresztényekkel egyenlő jogokat kaptak; a régi zsidó esküformula még ekkor is másfél évtizeden át megmaradt. A német konföderáció cikkelyei (1815) számos olyan jogtól

fosztották meg a zsidókat, amelyeket Napóleon idejében megkaptak; különösen súlyos volt a helyzet Brémában és Lübeckben, ahonnan egy időre ki is tiltották őket, valamint Hamburgban, Frankfurtban és Mecklenburgban. Poroszországban a zsidóknak továbbra is meg kellett fizetniük a fejadót, a zsidókra kiszabott évi adót, továbbá bizonyos nyilvántartásba vételi járadékot, valamint egy „lakhatási pótlékot"; emellett nem lehetett földbirtokuk, nem kereskedhettek, és nem űzhettek semmilyen szabadfoglalkozást. 1847-ben újabb porosz reformra került sor, a következő évben pedig a forradalom listába foglalta „a német nép alapvető jogait", és immár nem vallási alapon olyan polgári jogokat vezetett be, amelyek a legtöbb német állam alkotmányában helyet kaptak; mindazonáltal a zsidókat érintő lakhatási korlátozások a legtöbb államban egészen az 1860-as évekig érvényben maradtak. Ausztriában az átfogó törvényi emancipációra csak 1867-ben került sor. Itáliában Napóleon bukása a zsidók szempontjából csaknem mindenütt visszalépéshez vezetett, és az először az 1790-es években megszerzett jogokat csak a következő nemzedék állította helyre. Csupán 1848-ban lépett érvénybe a tartós emancipáció Toscanában és Szardínián; Modena, Lombardia és Romagna 1859-ben, Umbria 1860-ban, Szicília és Nápoly 1861-ben, Velence 1866-ban és Róma 1870-ben követte a példát. Tehát még Nyugat-Európában is nyolcvan évbe telt, amíg az 1789-1791-ben Franciaországban elindult folyamat a szó nominális jogi értelmében teljessé vált. Keletebbre, különösen Oroszországban és Romániában, a zsidókra továbbra is szigorú korlátozások nehezedtek.

Ez a halogató, bizonytalankodó gyakorlat magyarázza, miért választotta annyi zsidó az áttérést, hogy belépőjegyet váltson a társadalomba. Voltak azonban a 19. századi zsidóság számára más megoldások is. Sok zsidó gondolta úgy, hogy az eszményi megoldást a Rothschildok találták meg. Ők lettek a 18. századi pénzügyek új jelenségének, a magánbanknak legillusztrisabb képviselői. Sok zsidó alapított ilyen magánjellegű pénzintézetet; az alapítók főleg az udvari zsidók leszármazottai közül kerültek ki. A Rothschildok voltak azonban az egyedüliek, akik mind a megkeresztelkedést, mint a bukást elkerülték. Ez a valóban figyelemreméltó család egyszerre négy nehéz és gyakorta összeegyeztethetetlen feladatot oldott meg egyidejűleg: gyorsan és tisztességes úton szereztek hatalmas vagyont; pénzeszközeiket sokfelé szétterítették, egyszersmind számos kormány bizalmát megőrizve; folyamatosan hatalmas profitokhoz jutottak és rengeteget költöttek, anélkül hogy a népből indulatokat váltottak vol-

na ki; és megmaradtak zsidónak a törvény szerint, és többnyire lélekben is. Előttük soha még zsidók ennyi pénzt nem kerestek, nem költötték el ennyire saját tetszésük szerint, és nem maradtak ilyen népszerűek.

Ugyanakkor a Rothschildokban mégis van valami megfoghatatlan. Nem íródott róluk olyan könyv, amely egyszerre volna revelatív erejű és pontos.[7] Könyvtárakra rúgó ostobaságokat hordtak össze róluk. Mindezért nagyrészt a család hibáztatandó. Egy nő, aki könyvet akart írni *Lies About the Rothschilds* címen, letett a vállalkozásról, mondván: „A hazugságokat viszonylag könnyű volt tetten érni, de az igazságra rájönni lehetetlennek bizonyult."[8] A család roppant titkolózó volt, ami persze érthető. Magánbankárok voltak, akik bizalmas viszonyt tartottak fenn több kormánnyal, valamint megszámlálhatatlan nagy hatalmú személlyel. Zsidók voltak, tehát minden destruktív hatású pereskedésben különösen sebezhetők. Dokumentációjuk nem volt nagyobb az okvetlenül szükségesnél. Személyes és üzleti okokból egyaránt módszeresen megsemmisítették irataikat. Különösen fontosnak tartották, hogy életük egyetlen részlete se adjon okot antiszemitizmus szítására. Ennélfogva a család egyes tagjainak halála után nagyobb szabású és drasztikusabb iratégetés zajlott, mint akár Viktória királynő családjában. Legújabb krónikásuk, Miriam Rothschild egy további okot is feltételez. A családnak nem volt levéltára. Saját történetük nem érdekelte őket. Tisztelték őseiket, ahogy az illendőség megkívánta, és előrelátóan gondoltak a holnapra is, de elsősorban a jelennek éltek, és mélyebben sem a múlt, sem a jövő nem foglalkoztatta őket.[9]

A Rothschildokkal kapcsolatos lényeges tények mindennek ellenére elég világosak. Mint ahogyan a zsidók kiemelkedő pénzügyi szereplésének első szakasza a harmincéves háborúhoz fűződött, úgy indították el pályájukon a Rothschildokat a napóleoni háborúk. A két jelenség oka is azonos: háborús időkben a zsidó kreativitás előtérbe kerül, a keresztény előítéletek pedig háttérbe szorulnak. A családi vagyont Londonban alapozta meg Nathan Mayer Rothschild, mégpedig az alábbiak szerint. Az 1790-es évek közepén zajló franciaországi forradalmi háborúk kezdetéig az európai kereskedelmi bankügyekben a vezető szerepet nem zsidók játszották: a londoni Baringsek, az amszterdami Hope-ok és a frankfurti Bethmann testvérek. A háború azonban gyors iramban tolta ki a pénzpiac határait, és így jövevényeknek is teret nyitott.[10] Az utóbbiak között megjelent egy német-zsidó csoport is: az Oppenheimek, a Rothschildok, a Heinék, a Mendelssohnok.

A Rothschild név abból a vörös pajzsból eredt, amely a 16. században díszítette a családnak a frankfurti gettóban álló házát. A család patriarchája a pénzváltó Mayer Amschel (1744-1812) volt, aki régiségekkel és régi érmékkel is kereskedett. Később kiterjesztette tevékenységét a textíliákra is, ezzel pedig együtt járt az angliai kapcsolat; majd első számú pénzügyi meghatalmazottja lett IX. Vilmos hessen-kasseli választófejedelemnek, akinek korábban régi érméket adott el. A választófejedelem azon gazdagodott meg, hogy zsoldosokkal látta el a brit hadsereget, és ezzel megvolt Mayer Amschel második angol kapcsolata is.

1797-ben Mayer Amschel ottani ügyeinek intézésére Angliába küldte Nathan fiát. Nathan Manchesterbe ment, amely az ipari forradalom első szakaszának volt a központja, és gyors ütemben vált a gyapotfeldolgozó ipar első számú világkereskedelmi központjává. Nathan maga nem foglalkozott gyapotfeldolgozással, hanem kis takácsműhelyektől vásárolta fel a gyapotanyagokat, mintát nyomatott rájuk, majd a vásárokat megkerülve közvetlenül adta el a kész terméket az európai kontinens vevőinek; ezzel utat tört későbbi zsidó textiles családoknak, például a leedsi Behrenseknek és a bradfordi Rothensteineknek.[11] Nathan közvetlen eladási módszeréhez hozzátartozott, hogy három hónapos hitelt adjon, ez pedig azt jelentette, hogy bejutott a londoni pénzpiacra, amelyet korábban már tanulmányozott apja ottani kapcsolatának, Levi Barent Cohennek az irányítása alatt; eközben feleségül vette Cohen Hannah nevű leányát. 1803-ban Londonba tette át működésének színhelyét, éppen a legjobb időben ahhoz, hogy a háború kiterjedésével bekapcsolódjon a kormánykölcsönök üzletágába. Az angol kormánynak évente húszmillió font értékben kellett államkötvényt eladnia. A piac nem tudott közvetlenül ekkora tételt felvenni, ezért a kötvények egy részét közvetítőknek adták el, hogy azok találjanak vevőket. Nathan Rothschild, aki kibocsátott váltóival már jó hírnevet szerzett a textilkereskedelemben, részt vett ezekben a közvetítői szindikátusokban, és ugyanakkor nemzetközi váltók leszámítoló bankjaként is eljárt.[12] Helyzetének volt egy irigylésre méltó előnye: működő tőkéhez jutott. A katasztrofális jénai csata után (1806) a hessen-kasseli választófejedelem eljuttatta hozzá vagyonát, hogy fektesse be brit értékpapírokba, Nathan pedig, miközben IX. Vilmos érdekeit is szolgálta, saját tárcára is jelentős forrást termelt ki. Ezzel citybeli hírneve máris megszilárdult. De éppilyen kitűnően értett ahhoz a hagyományos zsidó mesterséghez is, hogy rúdaranyat és rúdezüstöt nehéz körülmények között is gyorsan és biztonságosan át-

utaljon. Az 1811 és 1815 közötti öt év alatt Rothschild és John Herries brit főbiztos megtalálta a módját, hogy negyvenkét és fél millió fontot juttasson el aranyban a Spanyolországban tartózkodó brit hadsereghez; az összegnek több mint a felét Nathan vagy Franciaországban működő öccse, James kezelte.[13] Waterloo idejére a Rothschild-tőke százharminchatezer fontot tett ki, amiből a Londonban élő Nathanra kilencvenezer font jutott.[14]

James 1811-ben elindított párizsi műveletei már jelezték a családi hálózat kiterjesztését. A harmadik fivér, Salomon Mayer 1816-ban megalapította a bécsi fiókot, a negyedik, Karl Mayer 1821-ben Nápolyban kezdett működni. Amschel Mayer, a legidősebb fiútestvér az idős családfő 1812-ben bekövetkezett halála után a frankfurti bankházat vezette. A hálózat eszményi módon illeszkedett a béke 1815-től kibontakozó pénzügyi rendszerébe. A hadseregek fenntartásához szükséges hatalmas összegek előteremtése pénzhelyettesítő papírokon és hitelen alapuló nemzetközi pénzügyi rendszert hívott életre, és a kormányok most felismerték, hogy ezt a rendszert a legkülönbözőbb célokra használhatják. Az 1815 és 1825 közötti évtizedben több értékpapírt bocsátottak ki, mint az egész 18. században, és Nathan Rothschild pénzintézete fokozatosan átvette a Barings vezető helyét, ő maga pedig London legelső pénzügyi tekintélyévé lépett elő. Ingatag latin-amerikai rendszerekkel nem lépett üzleti kapcsolatra; üzletfelei elsősorban a megbízható európai autokráciák voltak, nevezetesen a Szent Szövetségként ismert Ausztria, Oroszország és Poroszország, amelyek számára 1822-ben hatalmas summát sikerült előteremtenie. Amikor Londonban 1818 és 1832 között huszonhat külföldi kormánynak nyújtottak kölcsönt, az ügyletek közül hetet Nathan egymagában, egyet pedig társult alapon bonyolított, és összesen huszonegymillió font, azaz a teljes összeg harminckilenc százaléka fordult meg a kezén.[15]

Bécsben a Rothschildok kötvényeket adtak el a Habsburgoknak, tanácsadói szerepet töltöttek be Metternich mellett, és felépítették Ausztria első vasút ját. Franciaország első vasutait a párizsi Rothschild Frères építették, akik egymás után juttatták pénzhez a Bourbonokat, az orléans-istákat és a Bonapartékat, továbbá finanszírozták az első belga királyt. Frankfurtban tucatnyi német uralkodó nevében intézték kibocsátásokat. Nápolyban pénzhez juttatták az ottani kormányt, továbbá Szardíniát, Szicíliát és a pápai államot. Az egyesített Rothschild-tőke folyamatosan nőtt; 1818-ban 1,77 millió fontra rúgott, 1828-ban 4,3 millióra, 1875-ben pedig 34,35 millióra, amelyből a lon-

doni bankház 6,9 milliót ellenőrzött; de a hálózat széles körű kapcsolatai a cég által ténylegesen mozgósítható pénzösszegeket tetemesen megnövelték.[16] A Rothschildok továbbá teljes mértékben kiaknázták azt a hagyományos érzéket, amellyel a zsidók a híreket összegyűjtötték és továbbították. A század közepén a zsidók a bankoktól már a távíró-szolgáltatások felé fordultak. Paul Julius Reuter (1816-1899), akit eredetileg Israel Beer Josaphatnak hívtak, kilépett nagybátyja göttingeni bankjából, hogy 1848-ban megalapítsa a világ legnagyobb hírügynökségét. Adolf Opper, vagy ahogy magát nevezte, Adolphe Opper de Blowitz (1825-1903), mint a *The Times* párizsi tudósítója, Európa legjobb hírhálózatát szervezte meg maga köré; szükség esetén még magánhasználatú távíróvezetékek is rendelkezésére álltak. Ám egyetlen újság sem volt úgy ellátva kulcsfontosságú pénzügyi hírekkel, mint a Rothschild-ház. A család még az 1930-as években is Folkestone környékéről toborozta futárait, akiknek tengerész elődei Waterloo idejében gyorsjáratú egyárbocos vitorlásokon szállították át a csatornán a sürgős leveleket.[17]

Ellentétben a hajdani udvari zsidókkal, a Rothschildok által megteremtett újfajta nemzetközi cég érzéketlen volt a helyi támadásokkal szemben. 1819-ben Németország számos vidékén antiszemita zavargások törtek ki, mintha csak bizonygatni akarnák az újonnan szerzett zsidó jogok illuzórikus voltát. E „Hep Hep” zavargások keretében (az elnevezés talán a keresztesek harci kiáltásából vagy, ami valószínűbb, egy frankföldi kecskehajcsár kurjantásából eredt) Frankfurtban támadást intéztek a Rothschild-bankház ellen, de ez éppoly hatástalan maradt, mint a következő, az 1848-as forradalomban lezajlott kísérlet. A pénz már nem volt ott a helyszínen, hanem papírok formájában keringett szerte a világban. A Rothschildok betetőzték azt a folyamatot, amelyen a zsidók évszázadok óta szorgoskodtak: hogyan tegyék immunissá törvényes tulajdonukat a fosztogató erőszakkal szemben. Ettől fogva igazi vagyonukhoz már nem férhetett hozzá a csőcselék, sőt az többé-kevésbé a mohó uralkodók elől is védve volt.

Nathan Mayer Rothschild, a pénzügyi lángész, aki a cég vagyonát megalapozta, 1836-ban Frankfurtban halt meg, éppen akkor, amikor legidősebb fia, Lionel házasságot kötött Karl öccsének, a nápolyi filiálé fejének Charlotte nevű leányával. A Rothschildok majdnem mindig egymás között házasodtak; amikor arról beszéltek, hogy valamelyikük „kívülről” házasodik, ezen nem azt értették, hogy a zsidóságon, hanem azt, hogy a családon kívülről hoz magának házastársat. A rokonházasságoknak az volt a céljuk, hogy a hozományok a

cégen belül maradjanak, noha az a hír járta, hogy az asszonyok részére általában olyan részvényeket – például dél-amerikai vasúti papírokat – számoltak el, amelyektől a férfiak szabadulni akartak.[18] Lionel és Charlotte esküvőjét a judengassei ősi családi házban tartották, ahol még ott lakott a nyolcvannégy éves matriarcha, született Gudule Schnappers, aki tizenkilenc gyermeket hozott a világra, és az ünnepség után még tíz évig élt. Nathan halála nagy jelentőségű eseménynek számított; a postagalamb, amelyet a hírrel Londonba küldtek, és amelyet Brighton fölött lelőttek, állítólag ezt a titokzatos üzenetet szállította: *„Il est mort."*[19] N. M. Rothschild nevű pénzintézete, a cég szíve azonban tovább erősödött, amint ez természetes is volt: London volt a világ pénzügyi központja, és legbiztosabb oszlopát a Rothschildok jelentették. Így például az 1860 és 1875 közötti tizenhat év során külföldi kormányok több mint hétszázmillió fontot vettek fel Londonban. Az ötven érintett bank közül tíz volt zsidó, köztük olyan jelentős nevekkel, mint Hambro, Samuel Montagu és Helbert Wagg;[20] az ötven közül a legnagyobb és legösszetettebb szerepet a Rothschildok játszották.

A pénzügyi hatalommal törvényszerűen együtt járt a politikai befolyás is. A fiatal Disraeli fejtette ki elsőnek, hogy a zsidók és a toryk természetes szövetségesek, és rámutatott, hogy mind 1841 júniusában, mind 1843 októberében a zsidó szavazatok döntötték el a kritikus jelentőségű londoni választásokat; azt is megjegyezte, hogy a második választás alkalmából a Rothschildok még egy szombati napon is meg tudták szervezni a zsidókat, hogy a képviselői helyet a gabonatörvény-ellenes liberális jelölt kapja.[21] Lionel mint családfő 1847-ben maga is elnyerte a város képviselői címét (bár parlamenti helyét csak 1858-ban foglalhatta el, amikor is a korlátozásokat végre feloldották), és Lord George Bentinck, a toryk vezére, egy J. W. Crokernek írott levélben a következőképpen mutatott rá a választás jelentőségére: „Az, hogy London városa Lionel Rothschildot választotta meg egyik képviselőjéül, olyan világosan jelzi a közvélemény állását, hogy véleményem szerint a pártnak mint pártnak nem tenne jót, ha a kérdést a zsidók ellen fordítaná. Olyan ez, mint amikor Clare (grófság) O'Connellt vagy Yorkshire Wilberforce-t választotta. Clare eldöntötte a katolikus kérdést, Yorkshire a rabszolga-kereskedelmet, most pedig London eldöntötte a zsidókérdést."[22]

A Rothschildok azonban igen bölcsen ebben az esetben sem erőltették a probléma megoldását. Tudták, hogy az idő nekik dolgozik, és készek voltak kivárni a kellő pillanatot. Irtóztak a gondo-

lattól, hogy visszaéljenek pénzügyi hatalmukkal, vagy akár csak minden adandó alkalommal latba vessék azt. A Rothschildok együttesen, amint arra számítani lehetett, mindig a béke pártján álltak, míg az egyes helyi fiókok, ugyancsak előre látható módon, az adott ország politikai céljait támogattak.[23] Angliában, ahol, ha éppen élni akartak vele, a legnagyobb volt a hatalmuk, nemrég rostálták meg a bizonyítékokat, és kiderült, hogy a Rothschildok csak a legritkább esetben vagy éppen egyáltalán nem kezdeményezték a kormány befolyásolását.[24] Amikor külpolitikai ügyekben kétségek merültek fel, általában megkérdezték a kormánytól, mit kívánnak tőlük a miniszterek; ez történt például az 1884-es egyiptomi válság idején.

Az igazság az, hogy a Rothschildok hamisítatlan brit módon lebecsülték a pénzt mint olyat – ők maguk csak „bádogként" utaltak rá –, és inkább társadalmi pozíciójuk kiépítésére használták. Két fényűző gettót teremtettek maguknak, az egyiket a fővárosban, a másikat vidéken. A londoni a Piccadilly alsó végén, a Park Lane elágazásánál épült. A folyamatot még az öreg Nathan indította el 1825-ben, amikor elköltözött a Cityből, ahol „az üzlet fölött", a 2 New Court, St Swithin's Lane-ben élt, és megvásárolta a Piccadilly 107.-et Mrs. Couttstól, a bankár özvegyétől. Példáját más, részben angliai, részben a kontinensről érkezett családtagok is követték. Lionel fia építette fel az 1860-as években az Apsley House mellett a Piccadilly 148.-at, benne egész London legszebb báltermével; a házszentelőt összekötötték Lionel Evelina nevű lányának és bécsi unokabátyjának, Ferdinandnak az esküvőjével – a menyasszonyra Disraeli mondta a pohárköszöntőt. Ferdinand maga a Piccadilly 143.-at vette meg; ennek is híres volt a csupa fehérben tartott bálterme. A szomszédos, 142. számú házban nővére, Alice lakott. A mögöttük lévő Hamilton Place 5. számú házát Leopold de Rothschild vette meg. A sarkon túl, a Seamore Place 1. alatt élt Alfred de Rothschild, a híres dandy, Hannah Rothschild pedig, az örökösnő, aki Lord Roseberynek lett a felesége, az eredeti Piccadilly 107.-et vette át.[25]

Hogy a vidéki ház is meglegyen, az öreg Nathan 1835-ben húszezer fontot fizetett az Acton melletti Gunnersburyért, ez azonban nem váltotta be a hozzá fűzött reményeket. A vidéki gettó kiépítése akkor kezdődött, amikor Nathan özvegye házat vett Buckinghamshire grófságban, Mentmore mellett, az aylesburyi völgyben, majd fokozatosan az egész család Buckinghamshire-nek ezen a vidékén telepedett le, immár tovább terjeszkedve a szomszédos Hertfordshire grófságba. Mayer Rothschild báró felépítette a Wollatonról mintázott Mentmore

Towerst. Sir Anthony de Rothschild Aston Clintonba költözött. 1873-ban Lionel kétszázötvenezer fontért megvette a hertfordshire-i Tringet; emellett volt Haltonban egy 1.400 angol holdas (acre) birtoka is, amely később Alfred de Rothschildé lett. Ott volt még Leopold de Rothschild Ascott nevű háza, a Leighton Buzzard melletti Wingben. Az 1870-es években Ferdinand báró megépítette Waddesdont, de voltak további házai is Leighton Buzzardban és Upper Winchendonban. Alice nővére tulajdonában volt Eythrop Priory. Ily módon az aylesburyi völgy a Rothschildok birodalma lett. Összesen harmincezer angol hold föld volt a nevükön, és 1865-től 1923-ig ők képviselték a vidéket a parlamentben.

A család vidéki főhadiszállása Tring volt, amelyhez Lionel fia és örököse, Nathan tizenötezer angol holdas birtokot csatolt. Ő lett az első Lord Rothschild, és Buckinghamshire grófság kormányzója. Nathan, híven a zsidó hagyományhoz, Tringet miniatűr jóléti állammá változtatta. Vízzel és elektromos árammal látta el a helybélieket, tűzoltóságot szervezett, olvasótermet tartott fenn, házhelyeket osztott, gondoskodott az egészségügyi ellátásról – még kutya temetőt is létesített. Alkalmazottai üdülőtáborokban tölthették szabadságukat, volt nyugdíjrendszerük, szakmai képzésük, munkanélkülieknek szánt programjuk. A birtok fajállattenyésztéssel, erdőműveléssel, birkabemutatókkal és természetvédelmi kísérletekkel foglalkozott.[26]

Lord Rothschild apja, Lionel számos kormánykölcsönt bonyolított le, többek között az írországi éhínség elleni segélyprogram finanszírozására, a krími háború költségeire, a kedive tulajdonában lévő Szuezi-csatorna-részvények megvásárlására. Nagyon közel állt Disraelihez mind a Cityben, mind a közéletben – sokkal közelebb, mint amennyire mindketten jónak látták elismerni. Lionelt önzetlennek tartották, mivel köztudott volt: inkább lemondott a kétmillió fontos haszonról, semhogy kibocsátott volna egy százmillió fontos kölcsönt az antiszemita orosz kormány részére.[27] Kiváló viszonyt tartott fenn Gladstone-nal és külügyminiszterével, Lord Granville-lel; de ugyanilyen jó volt a viszonya a torykkal is. Lord Randolph Churchillt ő gyúrta át a „zsidó érdekszövetségek” konvencionális szidalmazójából közismert filoszemitává. Ugyanígy késztette pálfordulásra A. J. Balfourt is, mígnem az a zsidók talán legeredményesebb angliai barátjává vált. Apjának 1879-ben bekövetkezett halálától egészen 1915-ig, saját haláláig ő volt a City nem hivatalos szóvivője. Unokahúga, Miriam Rothschild róla írott beszámolójában megjegyzi, hogy világviszonylatban valószínűleg nagyobb befolyása volt, mint az ókor óta

bármelyik zsidónak.[28] „Szeretném tudni – tette fel a szónoki kérdést limehouse-i beszédében Lloyd George –, vajon Lord Rothschild diktátora-e ennek az országnak?" Mi sem állt tőle távolabb; csupán hatalma volt, amellyel az ország javára élt. 1915-ben, amikor halálos ágyán feküdt a Piccadilly 148.-ban, meglátogatta Lord Haldane, az ideiglenes külügyminiszter, és arra kérte, állítson meg egy semleges hajót, amely aranyat szállított Németországba. „Ez igazán egyszerű" – mondta a nagybeteg, és valami utasítást firkantott egy boríték hátuljára.[29]

Rothschild azért örvendett népszerűségnek, mert fejedelmi jótékonykodása nem csupán ésszerű és rendszeres volt, hanem excentrikus is. Ha gyerekek integettek a kocsijának, csillogó félsovereignesek valóságos záporával viszonozta a figyelmességet. Felesége, Emma „érzéketlennek és sértőnek" nevezte ezt a szokását, ő azonban azt válaszolta, hogy a gyerekek ezt másképp értékelik, és igaza volt egy idős tringi asszony elmesélte Miriam Rothschildnak, hogy élete végéig emlékezni fog egy ilyen esetre. A Rothschildokat nemcsak azért kedvelték Anglia-szerte, mert sikeres versenyparipákat tartottak, hanem azért is, mert „sohasem rántották vissza erőszakkal a lovaikat". Ezért az egyszerű emberek azt sem bánták, ha Lady Rothschild *chef*-je, az idősebb Grosstephen – a maga nemében valószínűleg legjobb a világon – csak a halkereskedőnél évi ötvenezer fontot hagyott. Rothschild a maga East End-i törzskocsisainak minden karácsonyra egy pár fácánt ajándékozott, és amikor meghalt, a mozgó gyümölcs- és zöldségárusok gyászfátyolt akasztottak a targoncájukra. A *Pall Mall Gazette* így írt: „Nagy-Britannia Lord Rothschildnak köszönheti, hogy elkerülhette azokat a faji előítéleteket (…) amelyekkel az utolsó nemzedék életében annyi más ország nyűglődött. Egyszerre volt fejedelem Izraelben és olyan angol, akire egész Anglia büszke lehetett."

Disraeli figyelt fel rá elsőnek, mennyi minden szól a mellett a Rothschild-féle megközelítés mellett, amely minden kényszeredettségtől mentesen élvezi a zsidó képességeket, beleértve a szakértő pénzszerzést és a pénz örömteli elköltését. Amikor pályája elején (1843-ban) megismerkedhetett a gunnersburyi vendégszeretettel, így írt nővérének, Hannah-nak: „Régi barátnőnk, Amy nagyon figyelmesen látott el, és olyan kapitális teknősbékával örvendeztetett meg, amilyenhez sehol másutt nem juthattam volna."[30] Disraeli úgy vélte, a Rothschildok díszére válnak a zsidó fajnak, és minden alkalmat meg kell ragadni támogatásukra. 1844-ben jelent meg *Coningsby* című regénye – ugyanabban az évben, amikor Marx, mint majd látni fogjuk, a végsőkig negatív véleményt mondott a „zsidókérdésről". Az elbeszé-

lés éles szemű mentora Sidonia, a zsidó superman, akit Disraeli leplezetlenül Lionel Rothschildról mintázott, és az ábrázolás nagyon is hízelgő volt. Igaz, Disraeli mindig is hajlott rá, hogy eltúlozza a rothschildi bölcsességet és előrelátást, ahogy tevékenységüket is előszeretettel stilizálta misztériummá és drámává. A kedive részvényeinek megvásárlásából (1876) is ő faragott szenzációt, és jórészt neki volt köszönhető a család körül elburjánzó abszurd, de őszerinte értékes és alkotó erejű mitológia.

Disraeli természetesen önként elismerte volna, hogy a Rothschildok sikereinek tündérmeseszerű beállítása csak egy Angliához hasonló ország befogadó jellegű politikai és társadalmi atmoszférájában működőképes. 1826-tól kezdve, amikor minden korlátozást feloldottak, a zsidók a világ bármely részéből akadálytalanul léphettek be Angliába. Ha aztán már ott voltak és az állampolgárságot is elnyerték, helyzetük olyan lett, ahogy azt Brougham főkancellár 1833-ban összefoglalta: „Őfelségének a zsidó hitet valló alattvalói születésüknél fogva élvezhetik mindazokat a jogokat, mentességeket és kiváltságokat, amelyek Őfelsége többi alattvalóját megilletik, leszámítva azokat az eseteket, amelyekben hatályos törvények e jogoktól, mentességektől és kiváltságoktól megfosztják őket."[31] Ilyen korlátozások valóban léteztek; a zsidók általában precedens értékű esetek révén szereztek róluk tudomást. Ám mihelyt egy-egy ilyen nehézséget felfedeztek és megvitattak, a parlament vagy más illetékes testület általában a zsidók egyenlősége javára döntött. Éppen 1833-ban, Brougham nyilatkozatának évében szereztek jogot a zsidók az ügyvédi kamarába való belépésre; tizenhárom évvel később pedig egy rendelet az ő javukra döntötte el az örök tulajdonban lévő földbirtok sokat vitatott kérdését.

Azon túl, hogy Anglia maga szívesen látta és befogadta a zsidókat, már igen hamar külföldön is segítségükre sietett. Az első ilyen esetre 1745-ben került sor, amikor Mária Terézia kiűzte Prágából a zsidókat: szövetségese, II. György diplomáciai csatornákon át tiltakozott. 1814-ben a külügyminiszter, Lord Castlereagh, arra utasította követét, Clancarty grófot: „támogassa azt az álláspontot, hogy a zsidó felekezetű egyének Németország-szerte egyetemlegesen toleráns bánásmódban részesüljenek"; és bizonyára a Rothschildok lebegtek szeme előtt, amikor a frankfurti zsidó közösségért különös határozottsággal állt ki. Ugyanígy segítette Anglia a zsidókat az aacheni kongresszuson is.[32]

Lord Palmerston is sokat buzgólkodott a zsidók érdekében, részint általános politikai okokból, részint mert feleségének mostohaapja, Lord Shaftesbury szilárdan hitte, hogy a zsidóknak Jeruzsálembe való visszatérése előbbre hozná a Messiás második eljövetelét.[33] 1827 és 1839 között Jeruzsálem lakossága, nagyrészt a brit erőfeszítéseknek köszönhetően, ötszázötvenről ötezer-ötszázra emelkedett, egész Palesztinában pedig a zsidók létszáma elérte a tízezer főt – igazából ezzel kezdődött meg a zsidóknak az Ígéret földjére való visszatérése. 1838-ban Palmerston W. T. Young személyében kijelölte az első Nyugatról jött jeruzsálemi alkonzult, és arra utasította, hogy „általánosságban nyújtson védelmet a zsidóknak".[34] Két évvel később levélben ugyanő utasította Lord Ponsonbyt, a konstantinápolyi angol követet: gyakoroljon nyomást a törökökre, hogy tegyék lehetővé az európai zsidók Palesztinába való visszatérését. A követnek az utasítás értelmében azzal kellett érvelnie, hogy a szorgalmas zsidó telepesek, a Rothschildok pénzével a hátuk mögött, „nagymértékben növelnék a török birodalom anyagi erőforrásait, és ezzel elősegítenék az ottani civilizáció fejlődését". „Palmerstont – jegyezte fel Shaftesbury – Isten már kiválasztotta, hogy jótékony eszköze legyen az Ő ősi népének"; a Ponsonbyhoz írott levél pedig „előjáték Kürosz határozatának modelljéhez".

Palmerston jelentősen támogatta a gazdag nyugati zsidókat abban is, hogy mentőövet nyújtsanak megszorult hitsorsosaiknak. 1840 februárjában Damaszkuszban meggyilkoltak (szolgájával együtt) egy kapucinus barátot, és ez az eset váratlanul, de annál hátborzongatóbban támasztotta fel a középkori vérvádat: a helyi kapucinusok nyomban kijelentették, hogy a két férfit a zsidók ölték meg, hogy pészáchra készülve keresztény vérhez jussanak. A vádat mind a török kormányzó, mind a hivatalosan a keresztény közösség védelmével megbízott francia konzul elhitte, és ezen az alapon folytatták le a fölöttébb brutális nyomozást. Egy Solomon Negrin nevű zsidó borbély a kínvallatás hatására mindent bevallott, és más zsidókra is kiterjesztette a vádat. Két zsidó belehalt a kínzásokba, egy harmadik, hogy mentse a bőrét, áttért a mohamedán hitre, mások pedig további részletekkel szolgáltak az összeesküvésről, ami újabb letartóztatásokhoz vezetett. A kegyetlenkedések tetőpontján hatvanhárom zsidó gyermeket fogtak le túsznak, hogy az anyákat így bírják rá a vér rejtekhelyének elárulására.[35]

A letartóztatott zsidók egyike osztrák állampolgár volt, és ennek folyományaként a nagyhatalmak is közvetlen érdeklődést tanúsí-

tottak az ügy iránt. Londonban az angol zsidókat képviselő Küldöttek Tanácsának (Board of Deputies) elnöke, Sir Moses Montefiore (1784-1885) fordult segítségért Palmerstonhoz. A livornói születésű Montefiore egyike volt a londoni City tizenkét „zsidó tőzsdeügynökének”, és Judith Cohennal való házassága következtében sógora, majd pedig tőzsdei alkusza is lett Nathan Rothschildnak. 1824-ben vonult vissza az üzleti élettől, hogy attól kezdve a világban élő elnyomott zsidók ügyének szentelje magát. Ő volt talán az utolsó *stádtláni* (szószóló), azaz olyan kiemelkedő zsidó, aki társadalmi állása révén közbenjárhatott a zsidóüldöző kormányoknál. Jó barátja volt Viktória királynőnek, aki lánykorában Montefiore ramsgate-i „tengeri rezidenciáján” lakott, majd később lovaggá ütötte; valószínűleg elsősorban neki volt köszönhető a királynő határozott judeofíliája. Montefiore, Palmerston segítségével, nyugati zsidókból álló küldöttséget szervezett, tagjai között Adolphe Crémieux híres francia ügyvéddel (1796-1880), és a küldöttség élén Alexandriába utazott, hogy felkeresse a Szíriát uraló Mohammed Ali egyiptomi uralkodót. Montefiore és társai 1840 augusztusában nem csupán a zsidó foglyok szabadulását eszközölték ki, hanem rábeszélték a török szultánt, hogy *fermán* kibocsátásával tiltsa meg a vérvád terjesztését, illetve zsidó személyek ilyen okból való letartóztatását. A sikeres missziót még sok más hasonló követte: Montefiore, aki több mint száz évig élt, az angol külügyminisztériummal karöltve küzdött az igazságtalanságok zsidó áldozataiért.[36] A brit kormány azonban több ízben önállóan is fellépett, így 1854-ben a svájci zsidók érdekében, 1856-ban pedig a balkáni zsidókért; ez utóbbi esetben a külügyminisztérium így utasította a bukaresti angol követet: „A zsidókat sajátos helyzetük a civilizált világ védelme alá helyezi.” Végül 1876-ban, a berlini kongresszuson Disraeli küzdött a vallási jogok egyenlőségéért.[37]

Disraeli azonban soha nem érte be azzal, hogy a zsidóknak az igazságra való igényét pártfogolja. Hitt benne, hogy a zsidókat erényeik és dicső múltjuk különleges megbecsülésre jogosítják, és elképesztő merészségét, gazdag képzeletét e megbecsülés kivívására fordította. Disraeli keresztényként nőtt fel, és a fatája iránti érdeklődést 1830-31-ben tett nagyszabású földközi-tengeri és szentföldi körutazása lobbantotta fel benne. Lenyűgözték az általa a Kelet Rothschildjainak nevezett szíriai zsidók üzleti sikerei, amelyeket annyi akadály leküzdésével értek el. Az útközben gyűjtött anyag nagy részét később regényeiben használta fel. Észrevette, hogy a pasák előszeretettel alkalmaztak zsidó pénzügyi szakértőket, mivel azokat szükség esetén

könnyű volt bűnbaknak használni: „Üzleti könyveiket a megfejthetetlenségig homályos héber kézírással vezették”[38], jegyezte föl, és később a *Tancred* Adam Bessójában mintázott meg egy ilyen típust. Minden hely közül Jeruzsálem nyerte meg leginkább a tetszését, és 1847-ben a már említett regényben örökítette meg másfél évtizeddel korábbi eleven benyomásait. Ő maga minden regénye közül a *Tancred*-ot tartotta legtöbbre; a regényt joggal nevezték „a viktoriánus szellemi önéletrajz fiktív változatának”.[39]

Disraeli soha nem fogadta el azt a defenzív álláspontot, miszerint a zsidók nem rosszabbak a többi embernél – ő úgy gondolta, hogy jobbak, mint amazok. Kijelentette: megveti „a modern idők veszedelmes tanát az emberek természetes egyenlőségéről”. Az egyik modern történész lényegében *marranó*-t látott benne, és ez az elemzés nagyon is helytállónak látszik.[40] Disraeli valóban megtestesítette a szefárdok kezdeti arroganciáját, büszkeségét és romantikáját, és ezeket a tulajdonságokat az egész zsidóságra kiterjesztette. Számára semmit sem jelentett az az önpusztító askenázi hajlam, amely a zsidók szenvedéseit biblikus értelemben fogja fel, mint a zsidó bűnök megérdemelt következményét. Azt a szefárd nézetet vallotta, hogy Izraelt, mint az emberi test szívét, méltatlanul terhelt ék meg az emberiség gonoszságának súlyával.[41] Ha majd egyszer a zsidó adottságok felszabadulnak, ragyogásuk az egész világot elkápráztat ja; ezek az adottságok pedig elsősorban faji jellegűek. „Minden a fajon múlik – állítja superman-hőse, Sidonia. – Ez az egyetlen igazság.”

Disraeli tehát bizonyos fajok velük született felsőbbrendűségét hirdette, jóval azelőtt, hogy a szociáldarwinizmus az elméletet divatossá, Hitler pedig hírhedtté tette volna. Ő maga, ahogy a *Contarini Fleming*-ben mondja, „közvetlenül a világ egyik legősibb fajából” származott, „abból a mereven elkülönülő, senkivel nem keveredő beduin fajból, amely magasrendű civilizációt fejlesztett ki akkor, amikor Anglia lakói még félmeztelen ül járkáltak, és makkot ettek az erdőben”.[42] „Sidonia és testvérei – írta a *Coningsby*-ben – olyan kiválósággal büszkélkedhettek, amelyet a szászok, a görögök és a többi kaukázusi nemzet eljátszották: a héber nem kevert faj.” Ebben a kiváltságban a héberek osztoznak a sivatagi arabokkal, akik „nem mások, mint lóháton ülő zsidók”. Disraeli úgy vélte, hogy Mózes „minden tekintetben a teljes értékű kaukázusi mintát követi, és majdnem olyan tökéletes, mint Ádám volt, amikor teremtése bevégződött és ő maga az Édenbe került” *(Tancred).* Azt gondolta, hogy „a faj hanyatlása elkerülhetetlen szükségszerűség, hacsak nem él a sivatagban, és

nem kerüli a vérkeveredést”, mint a beduinok. A zsidók faji tisztasága az üldözések, az állandó mozgás és költözködés következtében őrződött meg.

> …a mózesi arabok (ti. a zsidók) a városokban lakók közül a legősibbek vagy éppen az egyedüliek, akiknek a vére nem keveredett! Az elsőrangúan szervezett, keveredésmentes faj a természet arisztokráciája. (…) Sidonia kaukázusi felépítésük szennyezetlen áramlatának és nagy törvényalkotójuk elkülönítő lángelméjének tulajdonította, hogy már rég el nem nyelték őket azok a vegyes fajok, amelyek üldözésükre vetemedtek, és amelyek időközönként elhasználódnak és eltűnnek, míg áldozataik változatlanul virulnak a maguk tiszta ázsiai tenyészetének ősi elevenségében. *(Coningsby)*

Ugyanebben a regényben Disraeli még egyszer megismétli ezt a mondanivalót: „Nem válnak be sem a büntetőtörvények, sem a testi kínzások. Miközben az üldözők kevert fajai eltűnnek, a tiszta vérű üldözött faj megmarad.”

Mit tartsunk tehát a fentiek fényében Disraeli kereszténységéről? A paradoxon iránti ragyogó érzékével erre is megtalálta a választ. Szívesen mondogatta, hogy „én vagyok a hiányzó lap az Ótestamentum és az Újtestamentum között”. Nagy megelégedésére szolgált, ha egyszerre hibáztatta a keresztényeket, amiért nem ismerik el a zsidók erényeit, és a zsidókat, amiért nem értik meg, hogy a kereszténység maga a „kiteljesedett judaizmus”. A *Coningsby*-hoz írott 1849-es előszavában megállapította: „A szerző védelmezi Krisztus egyházának szuverén jogát, hogy az ember állandó újjáteremtője legyen, de egyszersmind úgy gondolta: eljött az idő, amikor meg kell kísérelni igazságot szolgáltatni annak a fajnak is, amely a kereszténységet megalapította.” A zsidók nemzették Mózest, Salamont és Krisztust, „a legnagyobb törvényalkotókat, a legnagyobb államszervezőket és a legnagyobb reformereket van-e olyan faj, akár kihalt, akár létező, amely három ilyen férfit nemzhetne?” Ugyanakkor azonban képtelenségnek tartotta, hogy a zsidók „a zsidó vallásnak csak az első részét” fogadják el. Hughendeni iratai között maradt fenn ez az 1863 körüli jegyzet:

> Úgy tekintek az egyházra, mint az egyetlen megmaradt zsidó intézményre más ilyet nem ismerek. (…) Ha nem volna az egyház, a zsidókat sem ismernék. Az egyház, amelyet zsidók alapítottak, hűséges maradt eredetéhez. Gondoskodik róla, hogy a zsidók történelmét és irodalmát mindenek ismerjék (…), nyilvánosan felolvastatja történelmüket, elevenen tartja közéleti személyiségeik emlékér, és az egész vi-

lágon elterjesztette költészetüket. A zsidók mindent az egyháznak köszönhetnek. (…) A zsidók története semmi, ha nem fejlődés.[43]

Disraeli logikátlannak tartotta, hogy a toryk ellenezzék a hitüket gyakorló zsidók parlamenti tagságát, mivel úgy vélte, hogy ami a hagyományt, a hierarchikus tekintélyi rendszert, valamint a világi élet áthatására hivatott vallási szellemet illeti, a szefárdok meggyőződése lényegében megegyezik a torykéval. *Life of Lord George Bentinck* című művében megjegyezte, hogy amikor 1847-ben napirendre került a zsidókkal kapcsolatos törvényjavaslat, azt a toryk közül mindössze négyen szavazták meg: ő maga, Bentinck, Thomas Baring és Milnes Gaskell, és ők négyen „jószerével monopolizálták a Ház e részére jutó szónoki tehetséget". Bentinek éppen a zsidók jogainak védelmében elmondott beszédének köszönhette, hogy kipenderítették a toryk alsóházi vezetőjének tisztségéből. Ekként – bizonyára a paradoxonokat olyannyira kedvelő Disraeli külön örömére – a toryk megbüntették Bentincket, amiért a zsidók érdekében szólalt fel, és a végén megkapták vezetőjüknek Disraelit magát. Disraeli azonban méltányosnak találta ezt a fordulatot: hitt az arisztokrácia és a meritokrácia összekapcsolódásában, márpedig a zsidók vérbeli meritokraták voltak. Disraeli nem érte be vele, hogy büszkén rámutasson az elismert zsidók teljesítményére, hanem mindenütt zsidó lángelméket vélt felfedezni. Szerinte az első jezsuiták éppúgy zsidók voltak, akárcsak Napóleon legjobb marsalljai, Soult és Masséna (akit ő Manasszénak nevezett), sőt még Mozart is.

Disraeli filoszemita propagandája az európai kontinensen nem vált volna be; az európai zsidók pedig semmi szín alatt nem követték volna képzeletének lázasabb csapongásait. Mindazonáltal a 19. század elején a művelt zsidók valóban eltökélten igyekeztek kivédeni a judaizmus középkori csökevényként való ábrázolását, és arra törekedtek, hogy a hitét gyakorló zsidó visszataszító képét, amelyet Voltaire spinozai alapokról fejlesztett tovább, intellektuálisan vonzó képmással helyettesítsék. E művelet legelső kelléke az volt, hogy a rabbinikus tudományosság legjava és a világi műveltség között valamiféle hidat építsenek. Spinoza és követői abból indultak ki, hogy minél alaposabban tanulmányozza valaki a judaizmust, annál elrettentőbbnek találja. Mendelssohn, aki nem ismerte eléggé a hagyományos zsidó kultúrát, soha nem tudta megcáfolni e széles körben elterjedt nézetet; néhány radikálisabb követőjét pedig nem is fűtötte ilyen becsvágy. Naphthali Herz Homberg és Hartwig Wessely például lelkesen támogatták a héber nyelv elsajátítását, de a hagyományos zsidó vallási nevelést a Tóra

és a Talmud tanulmányozásával egyetemben el akarták vetni, és egyfajta természeti vallás mellett szálltak síkra.

A *mászkilim* második nemzedékében azonban akadtak olyanok, akik egyszerre voltak felvilágosultak és képzett judaisták; ezek az emberek hívek maradtak hitükhöz, ám ugyanakkor a világi módszertanban is járatosak voltak. Isaac Marcus Jost közép-németországi tanító (1793-1860) kilenckötetes történeti művet írt az izraelitákról, félúton a hagyományos zsidó és a modern világi megközelítés között; e nemben ez volt az első olyan munka, amely komolyan hatott a keresztény közönségre. Mint jelenség azonban fontosabb volt az elszánt, csökönyös szorgalmú Leopold Zunz (1794-1886), aki rendkívül hosszú életét annak szentelte, hogy feltámassza a régi vágású zsidó tudományosságot, és azt modern, „tudományos" szellemben nyújtsa át olvasóinak.

Zunz és barátai a Napóleont közvetlenül követő időszakban *Wissenschaft des Judentums*-nak, vagyis a judaizmus tudományának nevezték életművüket. 1819-ben becsvágyó és látványos gesztussal láttak munkához, mindjárt azután, hogy a Hep Hep zavargások bebizonyították, milyen labilis a zsidók elfogadottsága még az immár modern felfogású Németországban is. Zsidó Kulturális és Tudományos Társaságot létesítettek, amelynek az volt a célja, hogy modern tudományos módszerekkel tanulmányozza a judaizmus természetét, és bebizonyítsa a zsidó ismeretek egyetemes értékét. Volt egy intézetük, ahol előadásokat rendeztek a zsidó gondolkodásról és történelemről, és egy folyóiratuk. Abból a feltevésből indultak ki, hogy a zsidók valaha tekintélyes mértékben gazdagították az általános kultúrát, de később szűk látókörű vallási elmaradottságba süppedtek. Most azonban a zsidó tudományosságnak ismét életre kell támadnia. „A zsidóknak újra meg kell mutatniuk, mit érnek mint bátor munkatársak az emberiség közös vállalkozásában – írta folyóiratuk első számában Immanuel Wolf, az egyik alapító. – Önmagukat és elveiket fel kell emelniük a tudomány szintjére. (…) Ha egy szép napon majd létrejön egy szövetség, amely az emberiség egészéhez csatlakozik, akkor az a tudomány, a tiszta ész szövetsége lesz."[44]

Mindez eddig nagyon szép, de ugyanakkor több szempontból támadható is volt. Mindenekelőtt egy gyakorlati ellenvetés merülhetett fel. 1819-ben a német zsidók még csak félig voltak emancipálva. Milyen mértékben szentelheti valaki az életét a világi tudományosságnak úgy, hogy közben zsidó maradjon? A társaság egyik leg-

lelkesebb alapítója, Eduard Gans (1798-1839), a jogtörténet nagy tehetségű fiatal művelője, előadói meghívást kapott a berlini egyetemre, és kiemelkedően sikeres kurzusokat tartott – ám zsidó mivolta reménytelenül elzárta előle a további tudományos karriert. Mások hasonlóan kilátástalan helyzetbe kerültek. „A tiszta ész szövetsége" még nem létezett, és a zsidóságukért hozandó áldozat legtöbbjüknek meghaladta erejét. 1824 májusában a társaság feloszlott; Gans a rá következő évben megkeresztelkedett, és megnyílt előtte az út a professzori cím és a hírnév felé. A társaság több jeles tagja ugyanezt a megoldást választotta. Számos ortodox zsidó, aki az egész vállalkozást kezdettől gyanakodva nézte, bölcsen bólogatott: lám, így vezet az elvilágiasodás óhatatlanul a hit kihunyásához.

Zunz maga tovább robotolt. Rengeteget fordított a zsidó irodalomból, különösen a midrásokból (midrásim) és a liturgikus költészetből. Zsidó történetfilozófiát dolgozott ki. Hogy anyagot keressen, sorra látogatta a nagy könyvtárakat; eközben azonban tűrnie kellett, hogy a vatikáni könyvtárbór kitiltsák. Munkássága pedig újabb, ezúttal a „zsidó tudománnyal" kapcsolatos kifogásra adott alapot: vajon nincs-e ez a tudomány eleve ellentmondásban a judaizmus szellemével? Zunz igazából a zsidó szellemtörténet enciklopédiájának megalkotására törekedett; ennek keretében a zsidó irodalmat például a világ más nagy irodalmaival párhuzamosan akarta bemutatni, mint óriást az egyenlők között. Ahogy maga mondta, az volt a célja, hogy függetlenít se a zsidó írásművészetet a teológusoktól, és felemelkedjen „a történeti látószöghöz".[45] De mivel jár ennek a történeti látószögnek az alkalmazása? A gyakorlatban – és Zunz ezt el is fogadta – ez a célkitűzés annyit jelentett, hogy a zsidók történelme, vagyis irodalmuk legfőbb tárgya, csupán egy legyen a világtörténelem számos összetevője között. Mint Németországban mindenkire, Zunzra is hatottak az alacsonyabbaktól a magasabb formákig való fejlődésről szóló hegeli gondolatok, és elkerülhetetlen volt, hogy ezt a dialektikát a judaizmusra is alkalmazza. Mint megállapította, a zsidó történelemben csak egyetlen olyan korszak volt, amelyben a zsidók belső szelleme összhangban állt külső formájukkal, és valóban a világtörténelem középpontjává váltak – ez pedig az első államközösség kora. Ettől fogva más nemzeteknek lettek kiszolgáltatva; belső történelmük eszmék történetévé vált, külső történelmük pedig szenvedések hosszú sorozatává. Zunz úgy vélte, előbb-utóbb majd bekövetkezik a világtörténelem egyfajta hegeli tetőpontja, amelyben minden történelmi fejlemény egyesül – ezt értette „messiási koron". Ha majd ez bekövetkezik, a Talmud és mindaz,

amit képvisel, irrelevánssá válik. Addig azonban a zsidóknak, a maguk újszerű történettudománya révén, meg kell mutatniuk, hogy ők is hozzájárultak ehhez a beteljesedéshez, és gondoskodniuk kell róla, hogy a zsidó eszmék lepárolt öröksége a felvilágosult emberiség közös javává váljék.[46]

Mindez több szempontból is igen vonzó perspektívának ígérkezett, csak éppen a judaizmushoz nem volt köze. A jámbor zsidó - másmilyenről pedig nem lehetett szó – egyetlen tudásban hitt, és nem fogadta el, hogy kétfajta – szent és világi – tudás létezzék; s ugyanígy a tudás elsajátításának is csak egyetlen jogos célja lehetett: kideríteni Isten akaratát, hogy aztán tiszteletben tarthassák. Ebből következően „a judaizmus tudománya" mint önálló diszciplína ellentmondott a zsidó hitnek, sőt ami még rosszabb: éppen ellentettje volt annak a szemléletnek, amellyel a hithű zsidók a tanulást megközelítették. Ahogy Hijjá rabbi a Kr. u. 4. században megfogalmazta: „Ha valaki úgy sajátítja el a Törvényt, hogy nincs szándékában gyakorolni azt, annak jobb, ha meg sem született volna."[47] Az igazi zsidók szemében a zsidó történelem nem lehetett a világtörténelem egy önálló fejezete, amely párhuzamba állítható más népek történelmével – számukra a zsidó történelem maga volt *a* történelem. Ők abban hittek, hogy Izrael nélkül nem lett volna világ, és következésképpen történelem sem. Isten számos világot teremtett, hogy aztán elégedetlenségében el is pusztítsa őket. A jelenleg létező világot a Tóra kedvéért alkotta meg, és ezért örömét lelte benne. Ha azonban Izrael, amikor Isten megajándékozta a Tórával, visszautasította volna az ajándékot – ahogy ez egyes talmudista tudósok szerint kis híján be is következett –, akkor a világ visszatért volna korábbi formátlan állapotába. Ezért a második templom pusztulása és a Bár Kochbá-féle lázadás bukása nem a zsidó történelem, hanem az egyetemes történelem epizódjai, Isten pedig (a tánnáiták szerint) ezt mondta róluk: „Jaj a gyermekeknek, akiknek bűnei miatt leromboltam az én házamat, felégettem templomomat, őket pedig száműztem a világ népei közé."[48] A zsidók ettől fogva nem írtak történelmet, mivel az ő felfogásuk szerinti történelem megszűnt létezni, és majd csak a Messiás eljövetelével folytatódik. Ami pedig e két időpont között megesett, az olyan gyorsan merül majd feledésbe, ahogyan Nátán rabbi szerint a fejedelmi vérből való mátka feledkezik meg viharos tengeri utazásáról, mihelyt megérkezik királyi jegyese országába.

Így hát az a „tudományos" módszer, amellyel Zunz, a világtörténelmet gazdagítva, a zsidók történelmét és tudásanyagát bemutatta,

hathat ott ugyan némileg a keresztény társadalomra, ám a judaizmustól úgyszólván meghatározása értelmében el kellett szakadnia. Nem véletlen, hogy Samson Raphael Hirsch rabbi (1808-1888), a 19. századi ortodoxia e kiváló képviselője megsemmisítő és vallási szempontból kivédhetetlen bírálattal sújtotta Zunz módszerét. Ez a hamburgi zsidó, aki harminchét éven keresztül volt rabbi Frankfurtban, egyáltalán nem nevezhető a maradiság képviselőjének, már csak azért sem, mert nagyon szépen írt németül. *Neunzehn Briefe über das Judentum* (1836) című művével, amelyben a zsidó hitet akarta bemutatni a fiatalságnak, rendkívüli hatást keltett. Hirschnek semmi kifogása nem volt a világi oktatás ellen, sőt Gámáliél rabbival együtt vallotta, hogy mind a Tóra, mind a világi ismeretek méltók a tanulmányozásra, és kijelentette: Izrael eszményi képviselője „az a felvilágosult zsidó, aki hű marad a tanokhoz”.[49] Mindazonáltal, fejtegette, egy világ választja el egymástól azokat a zsidókat, akik felhasználják a világi ismereteket, és a világi ismereteket, amelyek magukba olvasztják a judaizmust. Izrael a rabbi szerint nem világi, hanem isteni közösség, tehát minden, a zsidókkal mint közösséggel foglalkozó tudomány szükségképpen a teológia valamilyen válfaja. A zsidók cselekedeteinek és az őket érintő eseményeknek a története nem lehet része a világi történelemnek mint olyannak, mert a zsidók történelmében Isten akarata bontakozik ki, és ezért az része az isteni revelációnak. Az általános kultúra nem állhat konfliktusban a zsidó kultúrával, minthogy a kettő merőben eltér egymástól, s aki összecseréli őket, csak árthat a judaizmusnak. Aki összeolvasztja a zsidó történelmet a világi történelemmel, az megszentségteleníti az előbbit, és kiirtja azt az élő eszmét, amely a középpontjában áll.

S hogy ez mire vezetne, azt Hirsch egy keserű és erőteljes részletben így festi le:

> Mózes és Hésziodosz, Dávid és Szapphó, Debora és Türtaiosz, Ézsaiás és Homérosz, Delphoi és Jeruzsálem, a Püthia háromlábú széke és a kerubok szentélye, a próféták és az orákulumok, a zsoltárok és az elégiák – a mi számunkra valamennyi békésen hever egyazon dobozban, békésen nyugszik egyazon sírban; mindegyiknek közös és azonos az emberi eredete, közös és azonos a jelentése emberiek, múlékonyak és a múlthoz tartoznak. Minden felhő eloszlott. Apáink könynyei és sóhajai már nem a szívünket, hanem *könyvtárainkat* töltik meg. Melegen lüktető szívükből lett a mi nemzeti *irodalmunk,* tüzes leheletükből a könyvespolcainkat belepő por. (…) Vajon örvendenek-e ezek az eltávozott szellemek mostani nemzedékünk irodalmi hálájának? Kiket ismernek el valódi örököseiknek? Azokat-e, akik elismétlik imáikat,

de a nevüket elfelejtették, vagy azokat, akik elfelejtik imáikat, de a nevüket megőrizték?[50]

Később a század folyamán Friedrich Nietzsche még határozottabban nyilvánította ki ugyanezt az álláspontot: mihelyt egy vallás történetét tudományos alapról lehet tanulmányozni, az a vallás már halott.

És mégis: Hirsch bírálatának logikája visszavetette volna a zsidókat oda, ahol a felvilágosodás előtt tartottak. Arra kényszerültek volna, hogy szakadatlanul megkülönböztessék egymástól a tudás két típusát, nem annyira Gordon dichotómiájának szellemében – „Zsidó a sátrában, ember a külvilágban” –, mint inkább olyan módon, hogy a világi ismereteket az üzleti életben (vagy az élvezetekben), a zsidó ismereteket pedig a dolgok igazi megértésében gyümölcsöztessék. Ez pedig végzetszerűen megakadályozná, hogy a zsidókat valaha is az egyetemes közösség természetes részeként elfogadják. Nem lehet itt valamilyen középutas megoldást találni?

Éppen ezzel próbálkozott a galíciai származású Náchum Krochmal (1785-1840), aki részt vett az eredeti *Wissenschaft-mozgalomban,* de nem osztotta a társaságnak azt a nézetét, mely szerint a zsidók szellemi integrálódása könnyűszerrel megvalósítható. Ő is egyfajta hegeliánus volt, de még erősebben hatott rá a maimonidészi racionalizmus, olyannyira, hogy némi átdolgozással fel akarta frissíteni a *Tévelygők útmutatójá*-t, bár az elkészült művet nem akaródzott közzétennie; a végén a kéziratot Zunz maga dolgozta át, és szerzője halála után, 1851-ben jelentette meg. Krochmal egyformán elfogadhatatlannak tartotta a felvilágosodás zsidó képviselőit és a rendíthetetlen ortodoxokat. Mint kifejtette, az előbbiek elsorvasztják a judaizmust, az utóbbiak pedig ellenszenvessé teszik, és a 19. század viszonyai között mindkét álláspont aposztáziához vezet. Krochmal szerint az volt a baj, hogy egyik típusnak sincs érzéke a zsidó történelemhez. A felvilágosodáspártiak úgy képzelik, hogy a zsidó történelem olyasmi, amit az ember gyerekkorában sajátít el, hogy aztán felserdülve áttérjen a világi, azaz a „felnőtt” történelemre. Az ortodox zsidók viszont az egész történelemről nem vesznek tudomást – ahogy Krochmal megfogalmazta, „a Tóra nem tesz különbséget korábbi és későbbi között”. Ennélfogva javasolta egy zsidó történelemfilozófia megalkotását. Kölcsönvette – mint nemsokára majd Marx is – a hegeli fejlődéselméletet, de ahelyett, hogy a fejére állította volna, judaizálta. A zsidó történelmet három ciklusra osztotta: növekedésre, érettségre, majd hanyatlás-

ra és pusztulásra. Így akarta bemutatni, hogy „amikor a bomlás és a pusztulás napjai beteljesültek, mindig új szellem és új élet támadt bennünk; ha pedig elbuktunk, utána ismét felemelkedtünk és biztatást kaptunk, és az Úr, a mi Istenünk nem hagyott el bennünket". Nyilvánvaló, hogy ez a legkevésbé sem csupán világi történelem; s nem is különbözött alapvetően sem a szerencse kerekének forgás át illusztráló középkori történetírástól, sem a növekedés és hanyatlás ciklusaitól, amelyeket majd Arnold Toynbee népszerűsít a 20. század közepén. Krochmal azonban beiktatott egy további hegeli elemet is, amikor mindezeket a ciklusokat egy felfelé irányuló mozgással kötötte össze, bemutatva, hogyan halad az emberi tudatosság a tiszta természetbe eresztett gyökereitől a tiszta szellemmel való végső azonosulás felé. Mint kifejtette: ez a mozgás bizonyos mértékig minden nemzet történelmében föllelhető, de míg a többi nép létezése időben korlátozott, a zsidó nép örökkévaló, mivel különleges kapcsolat fűzi az Abszolút Szellemhez (vagyis Istenhez). Ezért „a judaizmus története tulajdonképpen nem más, mint a tudat fejlődésének a története", olyan történet, amelynek eleje, közepe és vége van.[51]

Balszerencséjére Krochmal nem elégíthette ki az ortodox zsidókat a maga történelemfilozófiájával, mivel sémájába a messiási korszak legföljebb valamilyen bizonytalan metaforikus értelemben fért bele; és még kevésbé vonzhatta munkájával a keresztényeket. Heinrich Graetz (1817-1891) személyében álltak végre elő a zsidók egy olyan, ráadásul igen termékeny és lendületes történésszel, akit nemcsak a felvilágosult zsidók olvashattak elismerően, hanem olvasták – és bizonyos mértékig elfogadták – a keresztények is. Graetz 1856 és 1876 között jelentette meg *Geschichte der Juden* című tizenegy kötetes munkáját, a 19. századi történetírás egyik nagyszabású teljesítményét, amely különböző tömörítésekben és számos fordításban a világ sok helyén megjelent, és ma is jelentékeny értéket képvisel.[52] Felépítésében a mű inkább judaisztikus, semmint világi: a zsidó történelmet elsősorban a Tórának és a Tóra tanulmányozásának kategóriái szerint idézi fel, emellett történeti dinamizmusa is vallási jellegű. Graetz szerint a zsidó semmiképpen sem olyan nép, mint a többi; része egy olyan egyedülálló, szerves politikai és vallási entitásnak, „amelynek lelke a Tóra és teste a Szentföld". A zsidó archetípusra a világ történetében központi és drámai jellegű szerep várt. A negyedik kötet bevezetőjének egyik remek részletében Graetz így mutatta be a történelmi és isteni sorssal felruházott zsidót: „Az egyik oldalon a rabszolgasorsra jutott Júda kezében vándorbotjával, hátán a zarándokok tarisznyájá-

val, komor arcát az ég felé fordítva, körülötte börtönfalakkal, kínzószerszámokkal, izzó billogvassal; a másik oldalon ugyanez az alak, átlényegült arccal, fürkésző tekintettel, a dolgozószobájában, amelynek hatalmas könyvtára valamennyi emberi nyelven íródott (…) rabszolga, akit a gondolkodó büszkesége hevít.”[53] Graetz rengeteg és változatos nyelveken írt forrásanyagot használt fel, a zsidóról alkotott látomása azonban a Deutero-Ézsaiásban, különösen pedig a „Szenvedő Szolgában” gyökerezett. A zsidók, fejtegette, mindig „nagy erővel és bőségben termelték a vallási és erkölcsi igazságokat az emberiség üdvére”. A judaizmus (az isteni gondviselés akaratából), minden más nagy vallástól eltérően, önmagát teremtette meg. „Szikrái” lobbantották lángra a kereszténységet; „magvaiból” lettek az iszlám gyümölcsei; felismeréseiből következtethetünk mind a skolasztikus filozófia, mind a protestantizmus eredetére.[54] Emellett a zsidók sorsa ma is folyamatos. Graetz a Messiást nem személyként, hanem közösségként fogta fel, és a zsidókat messianisztikus népnek minősítette. Hegelhez hasonlóan ő is hitt a tökéletes állam fogalmában, és a zsidók végső feladatát abban látta, hogy rájuk vár annak a vallásos állami alkotmánynak a kidolgozása, amely valamiképpen egy új aranykor nyitánya lehetne.

Ez az összefoglalás nem túl méltányos Graetz-cel, de szellemét valóban nem könnyű követni, mert abban a mértékben, ahogy a világ problémáinak „zsidó megoldása” iránti lelkesedése megcsappant, a zsidók elvárható teljesítményeiről alkotott nézetei is változtak. Néha úgy tűnt: a zsidóknak valódi vezető szerepet szán a világban; máskor csak arról volt szó, hogy etikai példát kell szolgáltatniuk. Ettől függetlenül azonban a zsidókat mindig felsőbbrendű népként ábrázolta. Graetz nem volt cionista, de kétségtelenül egyfajta zsidó nacionalistának tarthatjuk, aki a zsidók elvárásait, Disraelivel ellentétben, nem a romantikus paradoxonok vonzó szellemében tolmácsolta, hanem olyan hangnemben, amelyet még a zsidók közül is sokan agresszívnek ítéltek, és amely óhatatlanul taszította a keresztényeket, különösen a németeket. Ezért Graetz műve, bár a zsidó történelem tanulmányozásában tartós jelentőségű, maga sem hidalhatta át a judaizmus és a világi környezet közötti távolságot. Mint történelmi mű hasznos volt, de mint filozófiai alkotás végső soron egyetlen csoportnak sem felelt meg. Amellett nem is csak a német nacionalisták botránkoztak meg rajta. Graetz a jelek szerint keveset tudott a zsidó miszticizmusról, és mind a kabbalára, mind a *hászid*-okra csak megvető szavai voltak; a *kabbala* egykorú tanulmányozóit „begyöpösödött lengyel talmudisták-

nak" bélyegezte, a jiddist pedig egyszerűen nevetségesnek tartotta. Ezért nem lehetett igazi üzenete a keleti zsidóság nagy tömegei számára – ahogy a felvilágosult ortodoxokat sem elégíthette ki. Pályáját Hirsch tanítványaként kezdte – 1836-ban, ifjúkorában a rabbi *Tizenkilenc levelé*-nek elolvasása mentette meg a hitét. Egyértelműen úgy vélte, hogy zsidóként gondolkodik. Hirsch mégis „felszínesnek és képzelgőnek" tartotta művét. Valóban úgy látszott: ami a kétféle tudományt illeti, senkinek sem lehet a kedvére tenni.

Ha már a zsidó és a világi kultúra összeegyeztetésében nem lehetett szó kielégítő megoldásról – vajon elképzelhető volt-e, hogy a zsidó vallás gyakorlatát összehangolják a modern világgal? Nos, voltak, akik ezzel is megpróbálkoztak. A reformzsidóság, ahogy a mozgalmat elnevezték, a 19. század második évtizedében jött létre, akkor, amikor a zsidó közösségek először érezték meg, mit is jelent valójában az emancipáció és a felvilágosodás. Mint minden olyan törekvést, amely új viszonyt akart teremteni a judaizmus és a világ között, ezt is németek kezdeményezték. Az első kísérletek színhelye Seesen (1810) és Berlin (1815) volt; ezután következett Hamburg, ahol 1818-ban reformtemplomot avattak. Ezenközben a háttérben mindinkább megnyilatkozott az a jelenség, amelyet a kortársak protestáns triumfalizmusként értelmeztek. A protestáns nemzetek mindenütt nagyszerűen boldogultak. Németország legerősebb és leghatékonyabb állama a protestáns Poroszország lett. A protestáns Anglia volt a vezető ipari hatalom, Napóleon legyőzője, minden idők leggazdagabb kereskedelmi birodalmának központja. Nyugaton az ugyancsak protestáns Egyesült Államok volt a feltörekvő hatalom. Vajon a megreformált keresztény vallás és a gazdasági felvirágzás közötti összefüggés nem az isteni kegyelem bizonyítéka-e avagy nem olvasható-e ki belőle legalább valamilyen értékes vallásszociológiai tanulság? A katolikus országokban, kiváltképpen Franciaországban számos politikai szakíró adott hangot abbéli aggodalmának, hogy a protestantizmus meghódítja az egész világot, és sürgette, hogy a katolicizmus vegye át a társadalmi szempontból leggyümölcsözőbb protestáns jellegzetességeket. De vajon melyek legyenek ezek a jellegzetességek? A figyelem középpontjába a vallás külső, látható ismérve, azaz az istentisztelet került. A legtöbb protestáns istentisztelet komoly volt, de az alkalomnak megfelelő, a maga egyszerűségében is méltóságteljes, igehirdetése közérthető, beszédei meggyőzően felépítettek; ezzel szemben a katolicizmus megőrizte a középkori világ, sőt az ókor feszélyező vallási szellemiségét: a tömjént, a lámpásokat és a gyertyákat, a bizarr mise-

ruhákat, az ereklyéket és a szobrokat, valamint a kevesek számára érthető liturgikus nyelvet. Mindez, mutattak rá sokan, változtatásra szorul. Ám a katolikus egyház, a maga központi és szigorúan számon kért tekintélyelvűségével, nem törődött ezekkel a reformigényekkel. Amellett a hagyományos katolicizmusnak is megvoltak a maga befolyásos védelmezői, például Chateaubriand, akinek *A kereszténység szelleme* (1802) című műve egy új katolikus populizmusnak vetette meg az alapját. Angliában a protestantizmus erőssége: az oxfordi mozgalom hamarosan Rómához fordult útmutatásért; az ellenkezőjére nem került sor. Az igazság az, hogy a katolicizmusnak a maga egészében nem volt kisebbrendűségi komplexusa; így volt ez legalábbis a számottevő országokban, ahol a lakosság túlnyomó többsége katolikus volt. Ezért aztán a változások százötven évvel későbbre, az 1960-as évekre halasztódtak, akkorra, amikor már Róma is elérkezettnek látta a felülvizsgálat idejét.

Másként állt a helyzet a zsidókkal, különösen Németországban és más „fejlett" országokban. A felvilágosult zsidók szégyellték a maguk hagyományos istentiszteleteit: a múlt holt súlyát, az intellektuális tartalom hiányát, az ortodox zsidók lármás és az alkalomhoz méltatlan imádkozását. A protestáns országokban divatba jött, hogy keresztények is ellátogassanak a zsinagógába, és ezek a látogatások megvetést és szánalmat ébresztettek bennük. Így aztán a reformzsidóság mozgalma mindenekelőtt arra irányult, hogy a zsidó vallásgyakorlás formáit megszabadítsa a nevetségességtől, és olyan vallásos lelkiállapotra buzdítson, amely megfelel az alkalom szellemének. A két kulcsszó az *Erbauung* (épülés) és az *Andacht* (áhítat) volt. Bevezették a keresztény módszert követő prédikációkat. A reformátor Joseph Wolf (1762-1826), dessaui tanító és hitközségi titkár, Mendelssohn odaadó tisztelője a legjobb német protestáns szónokokat választotta mintaképnek. A minden újdonságot gyorsan elsajátító zsidók ezt a prédikációs stílust is gyorsan elsajátították. A berlini zsinagóga prédikációi hamarosan olyan színvonalat értek el, hogy a protestáns lelkészek is eljöttek figyelni és tanulni. A felek kölcsönösen útbaigazításokat cseréltek.[55] A zsinagógákban meghonosodott a német protestantizmus egy további nagy hatású jellegzetessége, az orgonazene, valamint az európai mintát követő karének.

1819-ben aztán, abban az évben, amelyben a Zsidó Tudományos Társaság is megalakult, a hamburgi zsinagóga új imakönyvet vezetett be, és az esztétikai változások alapvetőbb kérdéskörökre is átterjedtek. Ha a kínossá vált liturgikus szokásokról le lehet mondani, miért ne

válhatnának meg a zsidók az abszurd és zavaró tanoktól is? Így aztán elhagyták mind a Messiásra való hivatkozást, mind a Szentföldre való visszatérés említését. Az volt az elképzelés, hogy a judaizmust Luther reformációjának szellemében tisztítsák meg, és töltsék fel friss energiával.[56] A két mozgalom között azonban, sajnálatos módon, volt egy fontos különbség. Luther nem lesett folyton hátra, hogy lássa, mit csinálnak a többiek, és nem akarta másolni őket, hanem vállalta, amit saját nyers és nagy erejű belső impulzusai súgnak neki; ahogy maga fogalmazta: „Másként nem tehetek." Luther egyedi jelenség volt, megújított kereszténysége pedig, a maga sajátos tanaival és liturgiájával, hiteles és eredeti alkotás. A reformzsidóság mozgalmát ezzel szemben nem annyira az elsöprő erejű meggyőződés fűtötte, mint inkább a finomabb társasági modor és a megfelelés vágya; a mozgalom szelleme nem vallási, hanem világi volt. Vitathatatlan jó szándéka ellenére mesterséges képződmény volt, akár a 19. század megannyi idealista elgondolása, Comte pozitivizmusától az eszperantóig.

A dolgok talán másként alakultak volna, ha a mozgalom kitermel magából egy olyasfajta rendhagyó vallási személyiséget, amilyenekben a kelet-európai hászid zsidóság bővelkedett – ám a reform hiába várt a maga Lutherjára. A legjobb erő, akivel előállhatott, Abraham Geiger rabbi (1810-1874) volt, aki Breslauban, Frankfurtban és Berlinben sikerre is vitte a mozgalmat.[57] Geiger rabbi energikus volt, jámbor, képzett és józan – talán túlságosan is józan. Hiányzott belőle az a magabiztos merészség és rombolási hajlandóság, amelyre a vallási forradalmárnak szüksége van. Egy 1836-ból származó magánlevelében arról ír, hogy a judaizmus minden intézményét le kell bontani és új alapról kell felépíteni – ennek gyakorlati megvalósítására azonban nem telt az erejéből. Ellenezte a héber nyelvű imákat, de ő maga nem iktatta ki ezeket az istentiszteletből. „Barbár vérontásnak" tartotta a körülmetélést, de megtiltotta, hogy eltöröljék. Jóváhagyta, hogy a sábbáti tilalmak egy részét megszegjék, de a sábbát elvéről nem volt hajlandó lemondani a keresztény vasárnap javára. Elhagyta a Cionba való visszatérés említését, és más, általa elavultnak vélt történelmi utalásokat is mellőzött, de a mózesi törvény elvéről nem tudott lemondani. Arra törekedett, hogy a judaikus hit felhalmozódott elemeinek sokaságából kibányássza azt, ami – az ő kifejezésével – egyetemesen vallási; nézete szerint azonban ezzel együtt járt a lemondás a világ zsidóságával való automatikus szolidaritásról – ezért nem volt hajlandó tevékeny részt vállalni a damaszkuszi atrocitások elleni tiltakozásban. Aztán, ahogy öregebb lett, ő is úgy járt, mint előtte és utána annyi

magasan képzett zsidó: az évek múlásával egyre inkább vonzotta a hagyományos judaizmus, és ezzel párhuzamosan egyre fogyatkozott benne a változtatási kedv.

A reformisták hatása talán erősebb lett volna, ha a hit és a gyakorlat dolgaiban élesen körvonalazott elveket vallanak, és kitartanak mellettük. Ám nem Geiger volt az egyetlen, akinek nem sikerült kialakítania a maga végérvényes álláspontját. A vezető reformisták egymás közt sem tudtak megegyezni. A Poznańból érkezett Samuel Holdheim rabbi (1806-1860), akiből végül egy új berlini reformgyülekezet feje lett, mérsékelt reformistaként indult – csak a Tóra kántáló felolvasását akarta eltörölni –, de fokozatosan szélsőségessé vált. Geiger a „fokozatos revelációban” hitt – ennek értelmében vallotta, hogy a judaizmus gyakorlatát szakaszosan kell megváltoztatni, aszerint, ahogy Isten akarata megnyilatkozik. Holdheim viszont mindenestül és haladéktalanul akarta eltörölni a zsinagógát és a szertartásos judaizmust, ahogy a Talmud legnagyobb részét is pusztulásra ítélte: „A talmudi korban a Talmudnak volt igaza. Az én koromban nekem van igazam.” Holdheim számára a messiási korszakot az egyetemes emberi testvériség képviselte, és az volt a véleménye, hogy a hagyományos judaizmus távol tartja a zsidókat ettől a szövetségtől. Ezért is bizonygatta, hogy a körülmetéletlenek is lehetnek zsidók. Azt vallotta, hogy az ember hivatásbeli kötelességei fontosabbak, mint a sábbát szigorú tisztelete; így aztán azon túl, hogy Berlinben gyökeresen átalakította az istentiszteleteket, a végén még vasárnapra is tűzte ki őket. Amikor meghalt, még azon is vita dúlt, hogy egyáltalán a rabbik közé temethetik-e.

Holdheim reformváltozata mellett voltak más alternatívái is Geiger felfogásának. Frankfurtban egy körülmetélés-ellenes csoport lépett fel. Egy londoni reformmozgalom elfogadta a Bibliát mint Isten művét, de elvetette a Talmudot mint emberi alkotást. Ahogy a reformmozgalom terebélyesedett, úgy öltött egyre változatosabb alakokat. Egyes csoportok nem különültek el teljesen az ortodox zsidóktól; mások végképp szakították velük. Egyes helyeken tanácskozásra hívták a rabbikat, különösebb eredmény nélkül. Új imakönyveket adtak ki, amelyek friss vitákra ösztönöztek. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a reformzsidóság mozgalmának egyik vagy másik változata sok ezer tanult zsidó számára hitelesen fejezte ki a vallás szellemét. Angliában például egyaránt gyökeret vert egy meglehetősen hagyományos reformmozgalom, majd egy radikálisabb, liberális judaizmusnak nevezett alcsoport. Amerikában, mint később majd láthat-

juk, a reformnak mind konzervatív, mind liberális változata fontos eleme lett a majdani hármas tagolású zsidó világ harmadik egységének.

A zsidók problémáját azonban a reform éppoly kevéssé oldotta meg, mint „a judaizmus tudománya". Mivel mindvégig csak egy kisebbséghez szólt, nem szüntethette meg a zsidók elkülönülését. Lényege szerint alternatívát jelentett a kikeresztelkedéshez és a teljes asszimilációhoz képest; olyan zsidókhoz talált utat, akiknek hite vagy jámborsága elég erős volt hozzá, hogy valamilyen formában a vallásukhoz kösse őket, de ahhoz, hogy dacoljanak a világgal, nem volt elég erős. A mozgalom a század végére elegendő intézményi támogatást szerzett hozzá, hogy legalábbis bizonyos országokban fennmaradjon, de alkotói ereje ekkorra már kimerült. John Lehmann, a hagyományhű író 1905-ben megállapította: „Ma, amikor a neológ körökön teljes fásultság lett úrrá, alig képzelhető el, hogy valaha voltak emberek, akik ebben látták életük értelmét, akik szívvel-lélekkel a judaizmus megreformálására törekedtek, és akiknek mindegyike egy miniatűr Luthernek, Zwinglinek vagy Kálvinnak képzelte magát."[58]

Azok a zsidók, akik zsidóságukat megőrizve akartak bekapcsolódni a modern világba, többek között azért sem találtak működőképes megoldást, mert nem tudtak megegyezni a nyelvben, amelyen ezt a megoldást kifejezhetik. Az adott korban három lehetőség között választhattak. Használhatták volna a judaizmus ősi hieratikus nyelvét, a hébert; annak az országnak a nyelvét, ahol éltek; vagy pedig a jiddist, azt a köznyelvet, amelyen a legtöbb zsidó beszélt. Esetleg szóba jöhetett volna e három nyelv valamiféle kombinációja is. A zsidó felvilágosodás képviselői a hébert akarták feltámasztani; még a hászkálá szó is, amellyel mozgalmukat azonosították, a megértés vagy az értelem héber megfelelője, és a *mászkil*-ok azért használták, hogy elhatárolják magukat a revelációtól, mint az igazság forrásától. Ezek az emberek héber nyelvű ismeretterjesztő műveket jelentettek meg. Héber nyelven adtak ki folyóiratot. Elképzelésük azonban több okból is híján volt a szükséges dinamikának. Így például közülük csak kevesen írtak valóban jól héberül; vezetőjük, Mendelssohn ebben éppenséggel nem jeleskedett. A hébert egyébként nem azért választották, mintha ezen a nyelven szerették volna kifejezni magukat; e célra sokkal jobban megfelelt nekik a német. A hébert továbbá nem vallási, hanem szellemi okból tisztelték, mivel ezt a nyelvet tartották egyenértékűnek a latinnal és a göröggel, vagyis a keresztény Európa ősi kulturális örökségével. Ebben a korszakban bontakozott ki a modern filológiai

kutatás. A szakemberek Európa-szerte nyelvtani összegezéseken dolgoztak, írásos formába ültették át a helyi nyelveket, és szabályokat meg mondattant szerkesztettek hozzájuk. A finn, a magyar, a román, az ír, a baszk, a katalán helyi tájnyelvből „modern nyelvvé" lépett elő. A *mászkil-ok* a héberrel is hasonló módon kívántak eljárni, holott logikusan a jiddist kellett volna választaniuk, ez lévén az a nyelv, amelyen a zsidók valóban beszéltek. A jiddistől azonban, amelyet a német rontott formájának tartottak, irtóztak a *mászkil*-ok; úgy vélték, benne sűrűsödik össze mindaz, ami a gettóban és a hagyományos judaizmusban a legkárosabb: a szegénység, a tudatlanság, a babona, a bűn. Mint kifejtették, a jiddissel tudományos szinten egyedül a rendőrség foglalkozik, mert nekik ismerniük kell a tolvajok szlengjét.

A *mászkil*-ok tehát feltámasztották a hébert – csak éppen azt nem tudták, mit kellene írni ezen a nyelven. Legnagyobb szabású tervük az volt, hogy hibrid formában: német szavakkal, de héber betűkkel adják ki a Bibliát. A vállalkozás meglehetős sikert aratott; sok ezer, főként az idősebb nemzedékhez tartozó zsidó, aki nem járhatott világi iskolába, így sajátította el a német irodalmi nyelvet. Ez azonban éppenséggel a héber népszerűségének csökkenéséhez vezetett: mihelyt a zsidók németül olvastak, és világi kultúrára tettek szert, a héber iránti érdeklődésük elapadt; sokan még a judaizmustól is eltávolodtak. És amikor az istentiszteletek és az imakönyvek áttértek a helyi nyelv használatára, még a vallásos zsidók is leszoktak a héberről.

Az irodalmon belül létezett egy eleven, ha nem is túl erős héber hagyomány, ez azonban ideológiai okokból nem felelt meg a *mászkil*-oknak. A nagy középkori tudósok, mint Maimonidész is, arabul írtak, de a muszlim Spanyolországban fennmaradt a héber írás gyakorlata is, onnan pedig átkerült a reneszánsz Itáliájába. Egyes olasz zsidók még a 17. században is nagyon szép héberséggel írtak. Akkor aztán a hagyományt Mósé Chájjim Luzzatto (1707-1746) személyében egy valódi lángelme fejlesztette tovább. Ez a kiemelkedő egyéniség Padovában született, az egyik legősibb és legelőkelőbb olasz zsidó családból. Csodagyerek volt, kiváló mestereknél tanult, és bejutott a híres egyetemre is. Képzettsége átfogta a zsidó tanulmányok teljes skáláját, de emellett világi tudományokkal, a klasszikusokkal és a modern olasz nyelvvel is foglalkozott. Megvolt az a ritka képessége, hogy nehezen érthető témákat dolgozzon fel magasröptű tudományos stílusban, és ugyanakkor népi közönség számára bonyolult dolgokat egyszerű nyelven fejtsen ki. Emellett több nyelven is beszélt és írt, ősi és modern nyelveken egyaránt. Az egyik munkája arameus nyelven – a *Zo*-

hár eredeti nyelvén – íródott; de leginkább héberül fejezte ki magát. Sok héber verset alkotott; voltak köztük vallásosak, amelyek nem maradtak fenn, és világiak, amelyeket barátai tiszteletére szerzett. Írt továbbá három héber nyelvű verses drámát is. Munkásságából kiemelkedik a *Meszillát Jesárim (Az egyenesek ösvénye)* című etikai mű, amelynél a 18. század végén és a 19. század jelentős részében nem volt nagyobb hatású héber könyv, és a kelet-európai zsidó közösségekben is ezt olvasták a legtöbben.[59] Így hát nem Luzzatto volt-e a héber nyelv újjászületésének eszményi apostola? Nos, a felvilágosult német zsidók nem így gondolták. Épp ellenkezőleg: Luzzatto jelképezte mindazt, amit meg akartak tagadni és el akartak törölni.

Luzzatto ugyanis kabbalista és misztikus volt, sőt mi több: nagyon is elképzelhető, hogy titkos sábbáteánus volt, vagy legalábbis nagyon közel állt ehhez a körhöz. Maga is elismerte, hogy kedveli Gázai Nátán végzetes bűverejű írásait, amelyek – ha valaki megteszi az első lépést az irracionalizmus felé – mindent képesek megmagyarázni. Padovában Luzzatto eszes fiatalemberek veszélyes gondolatokkal kacérkodó csoportját gyűjtötte maga köré. A velencei rabbik házkutatást rendeztek nála, és bizonyítékokat találtak rá, hogy mágiával is foglalkozik. Luzzatto, hogy elejét vegye a vitának, Amszterdamba ment, ott azonban ugyancsak eltiltották a kabbalisztikától; így aztán végül a Szentföldre költözött, hogy Akkóban utolérje a pestis.[60] Mivel őt magát Mózesnek hívták, a feleségét pedig Cippornának, a jelek szerint arra a következtetésre jutott, hogy benne és az asszonyban Mózes és felesége reinkarnálódott. Számos keleti zsidó egyetértett ezzel a meggyőződéssel, vagy legalábbis szentet látott Luzzattóban; de nem volt olyan felvilágosult német zsidó, aki elfogadta volna az ilyen feltételezést. Ám ha a személyes vonatkozásoktól a *mászkil-ok* eltekintenek is, Luzzatto etikáját akkor is visszautasították volna. *Az egyenesek ösvényé*ben és egy másik, *Dá'át Tevunót (Biztos tudás)* című művében ragyogóan foglalta össze az isteni világteremtés célját és a zsidók szerepét, a szövetséget és a diaszpóra történetét. Pontosan rámutatott a zsidók egykorú rendeltetésére, és kifejtette, mit kell tenniük, hogy igazolják a kortársi világban való jelenlétüket. Az élet céljának összefoglalásában nem ismert alkut:

> Az ember e világi létezésének az a lényege, hogy teljesítse a parancsolatokat, gyakorolja vallását, és ellenálljon a kísértésnek. Nem helyénvaló, hogy a világi boldogság többet jelentsen neki puszta segítségnél vagy támasznál, miközben arra törekszik, hogy elégedetten és békés lélekkel vállalja a ráháruló szolgálatot; és illendő, hogy teljes fi-

> gyelmét egyedül a Teremtőnek – áldassék a neve szentelje, és tetteinek, legyenek bár csekélyebbek vagy jelentősebbek, ne legyen más céljuk, mint hogy Őhozzá – áldassék a neve – közelebb kerüljenek, és ledöntsék mindazon falakat, amelyek az embert személye birtoklójától elválasztják.[61]

Adva volt tehát egy ember, aki héberül írt, és olyan, bár merev, de összefüggő filozófiát dolgozott ki, amely zsidók millióira hatott, és hagyománya még a mai judaizmusban is eleven; ám a felvilágosodás híveinek szemében ezek a tanok kárhozatosnak tűntek. Luzzatto nem arra használta a héber nyelvet, hogy a hajdani gettólakókat átvezesse a modern világba, és ott biztos és tisztességes helyet kínáljon nekik; célja, épp ellenkezőleg, az volt, hogy hátraarcot vezényeljen a zsidóknak, és rábírja őket, hogy fordítsák tekintetüket Isten felé – úgy, ahogyan ezt a jámbor zsidók mindig is megcselekedték. Így hát az eleven héber hagyományt a maga adott formájában nem lehetett beilleszteni a felvilágosodás nagyszabású elgondolásába; a terv pedig, hogy a héber és a német tudást egyidejűleg fejlesszék, megfeneklett: a zsidók csak németül tanultak meg, és asszimilálódtak. A *mászkil-ok* nem láthatták előre, hogy a héber nyelv később valóban diadalmasan tér majd vissza a zsidók életébe – csakhogy a cionizmus eszközeként, márpedig a judaizmusnak ez a formája legalább annyira taszította a felvilágosodás híveit, akár a misztikus messianizmus.

Ironikus módon a jiddis volt az a zsidó nyelv, amely a 19. században a legtöbbet fejlődött, mégpedig minden külső beavatkozás nélkül. Sajnálatos, hogy erről a nyelvről a *mászkil-ok,* akik szóbeli és írásbeli német tudásukban látták felvilágosodottságuk igazolását, olyan keveset tudtak. A jiddis ugyanis több volt bűnözői zsargonnál, és sokkal több a német egy rontott formájánál. Mivel (zsidó felfogás szerint) hiányzott belőle az isteni eredet és a történetiség, a jámbor zsidók ideiglenes nyelvet láttak benne, és úgy gondolták: mihelyt a történelem újra mozgásba lendül, és közeledik a messiási kor, a zsidók feltehetően visszatérnek majd a héberhez, a Tóra nyelvéhez, amely úgysem merül feledésbe, hiszen már most is fontos dolgok: a rituálé, a tudomány, esetleg a hitközségi adminisztráció kifejezési eszközeként szolgál. Másfelől azonban, ideiglenességéhez képest, a jiddis nagyon is ősi nyelv volt, majdnem olyan régi, mint némely európai nyelv. A zsidók akkor kezdték a városok német nyelvjárásaiból kialakítani, amikor Franciaországból és Itáliából benyomultak a német nyelvű Lotaringiába. A régi jiddis (1250-1500) akkor terjedt el, amikor a németül beszélő zsidók először kerültek kapcsolatba az úgynevezett kánaáni

nyelvjárást használó szláv zsidókkal. Az 1500 és 1700 között kialakuló közép-jiddis fokozatosan szlávosodott, és egyre inkább tájnyelvi jelleget öltött; végül a modern jiddis a 18. század folyamán formálódott ki. A kelet-európai diaszpóra városaiban használatos irodalmi alakja alapvető változáson ment át az 1810 és 1860 közötti fél évszázadban, amikor megszaporodtak a jiddis újságok és folyóiratok, és felvirágzott a világi jiddis könyvek kereskedelme. A nyelvet filológusok és nyelvtantudósok pallérozták, és 1908-ra annyira kifinomodott, hogy támogatói jiddis világkonferenciát hívtak össze Csernovicba (Cernanti). A kelet-európai zsidó népesség gyarapodásával párhuzamosan egyre többen lettek, akik jiddisül beszéltek, olvastak és írtak; az 1930-as évek végére mintegy tizenegymillió ember elsődleges nyelvévé vált.

A jiddis gazdag, eleven nyelv volt, egy városi törzs társalgásának eszköze, amelynek korlátai eredetéből adódtak. Nagyon kevés jiddis szó akadt az egyes állatok vagy a madarak megnevezésére, katonai szókészlete pedig jóformán egyáltalán nem volt. Az ilyen hiányosságokat a német, lengyel vagy orosz szókészletből pótolták. A jiddis nyelv nagyon ügyes volt a kölcsönzésben: az arabból éppúgy merített, mint a héberből és az arameusból – egyáltalán mindenből, amivel csak találkozott. Ugyanakkor tőle is kölcsönzött például a héber vagy az angol-amerikai nyelv. Legfőbb erénye mindazonáltal a belső árnyaltság volt; kivált az emberi típusok és érzelmek meghatározásában jeleskedett.[62] Az utcák bölcsességének, a talpraesett veszteseknek volt a nyelve, a pátoszé, a beletörődésé, a humorral, csípős iróniával és babonával leplezett szenvedésé. Legnagyobb művelőjének, Isaac Bashevis Singernek a megállapítása szerint ez az egyetlen nyelv, amelyet a hatalmon lévők még soha nem használtak.

Ez a széles körben elterjedt, eleven nyelv volt a természetes kifejezési eszköze az újjáéledt zsidó nemzetnek, és a 19. század második felében hirtelen meg is lódult a fejlődése: jelentős irodalmi alkotások – elbeszélések, versek, színdarabok, regények – jöttek létre jiddis nyelven. Ugyanakkor a jiddis számos okból mégsem teljesíthette kijelölt feladatát. Funkcióját paradoxonok terhelték. Sok rabbi a nők nyelvét látta benne, mivel a nők nem elég okosak vagy műveltek ahhoz, hogy héber nyelven folytassák tanulmányaikat. A német *mászkil*-ok ugyanakkor az ortodoxiával kapcsolták össze, mivel használata az elmaradottságot, a babonát és az irracionalizmust erősítette. A népes magyarországi ortodox zsidó közösség például a mindennapi élethez a helyi nyelvet használta, míg a jiddis a vallási oktatás nyelve volt – a zsidó fiúknak jiddisre kellett fordítaniuk a héber és arameus szövege-

ket, vagyis a jiddis a romlatlan ortodoxia ismérve lett. Másfelől viszont a zsidók számára kijelölt oroszországi területeken vagy az osztrák fennhatóság alatt álló Galíciában a jiddis gyakran a szekularizációnak volt a nyelve. A 19. század második felében csaknem minden számottevő kelet-európai zsidó közösségen belül működött egy ateistákból és radikálisokból álló kör, amely rendhagyó nézetei kifejezésére a jiddist használta, és felfogásának megfelelő jiddis könyveket és folyóiratokat olvasott. Ám hiába volt Kelet-Európában a jiddis a többségi zsidó nyelv, nem sajátíthatta ki magának a világias gondolkodást: a politikai radikálisok mindinkább a német, majd később az orosz nyelv felé fordultak, míg a politikától független világias szellemek, híven a *mászkil-ok* hagyományához, általában a hébert tartották magasabb rendűnek. Találóan állapította meg Náchum Szluszc, Zola, Flaubert és Maupassant héber fordítója:

> Míg a nyugati emancipált zsidó a héber helyébe fogadott hazája köznyelvét állította; míg a rabbik bizalmatlanok voltak mindennel szemben, aminek nem volt köze a valláshoz, a gazdag közönség pedig nem volt hajlandó olyan irodalmat támogatni, amelynek nincs belépője az úri társaságba – míg mindezek gőgösen távol tartották magukat, a Biblia nyelvének eredeti és igazi küldetéséhez nem maradt hűséges más, csak a *mászkil,* a vidéki kisváros „értelmiségije", a megvetett, ismeretlen, meggyőződéséért gyakran a vértanúságot is vállaló lengyel *mechábber* (szerző), aki szívvel-lélekkel és minden tehetségével arra törekedett, hogy tisztességben megőrizze a héber nyelv irodalmi hagyományait.[63]

Ez kétségkívül igaz is volt. Ugyanakkor azonban számos jiddis író ugyanilyen hősi-patetikus képet festhetett volna a saját helyzetéről, és éppilyen hatásosan mutathatott volna rá, hogy mekkora szolgálatokat tesz a zsidó szellemiségnek.

Összefoglalva elmondható, hogy a 19. század első évtizedeiben a zsidóság nyelvi programja és jövője meglehetősen zavaros volt, a jelenség okai pedig mélyen gyökereztek a történelemben és a hitben. Ez a nyelvi kuszaság azonban csak része volt egy sokkal szélesebb körű kulturális bizonytalanságnak, amely viszont egy egyre növekvő vallási tanácstalanságból fakadt. Ez utóbbit a következő kérdésben summázhatjuk: vajon a judaizmus csak része az életnek vagy pedig maga az élet? Ha csak része az életnek, akkor lehetséges kompromisszumot kötni a modernséggel – ám ez esetben megtörténhet, hogy a zsidók egyszerűen beleolvadnak a körülöttük lévő többségi társadalmakba. Ha viszont a judaizmus maga az élet, akkor csak annyi történt, hogy a

kőből emelt gettót felcserélték az értelem gettójára, tehát a legtöbb zsidó ez esetben is megszökne a börtönből, és a Törvény mindörökre elveszítené őket: Az általunk az eddigiekben megvizsgált kompromisszumok rendre összeomlottak e kérlelhetetlen választás fenséges logikája előtt.

Mindebből következően a 19. század első felében a zsidóság azért került válságos helyzetbe, mert nem volt sem közösen elfogadott programja, sem egységes vezetése. Míg más elnyomott és lázadó népek arra összpontosíthatták erejüket, hogy a nacionalizmus és a függetlenség zászlaja mögött meneteljenek, a zsidók olyan lázadók voltak, akik ügy nélkül maradtak. Pontosabban azt ugyan tudták, hogy mi ellen lázadnak – elegük lett az ellenséges társadalomból, amelybe belevettettek, és amely, ha egyáltalán megadta nekik a teljes körű állampolgári jogokat, csak húzódozva tette, mint ahogy nem kértek többé a gettójudaizmus fojtogató öleléséből sem –, de azt már nem tudták, hogy milyen cél érdekében kelnek fel. Mindazonáltal bármilyen féloldalas volt a zsidó lázadás, nagyon is reálisan létezett; az egyes lázadók pedig közös cél híján is félelmetesek voltak, és együttvéve hatalmas, jóra és rosszra egyaránt alkalmas erőt képviseltek. Mindeddig az emancipáció kérdéskörének csak az egyik oldalát vizsgáltuk: hogyan alkalmazkodtak a gettóból kiszabadult zsidók a társadalomhoz? Ám éppilyen lényeges a probléma másik oldala: hogyan alkalmazkodott a társadalom a felszabadult zsidókhoz?

Kivételes horderejű probléma volt ez, hiszen a zsidó társadalom ezerötszáz éven át arra volt beállítva, hogy értelmiségieket termeljen ki magából. Igaz, hogy ez az értelmiség egyházi jellegű volt, és a Tóra istenségét szolgálta, de ugyanakkor megvolt benne az értelmiségi minden jellemvonása: emberek helyett eszmékkel foglalkozott, a maga kritikai képességeit a végsőkig élesítette, továbbá egyaránt hajlott rombolásra és alkotásra; a társadalom pedig fel volt készülve eltartásukra. A közösség rabbiját a kinevezési okmány „a helység urának" címezte. Mint Mózes spirituális utóda, ő örvendett a legnagyobb megbecsülésnek; ő volt az eszményi zsidó helyi modellje, benne látták a karizmatikus bölcset. Egész életében homályos értelmű anyagokat tanulmányozott, amelyeket aztán saját véleményével összehangolva tett közkinccsé. Elvárta, hogy a helyi oligarchák saját forrásaikból hozzájáruljanak eltartásához, és ebben nem is kellett csalódnia. A zsidók sok száz éven át szubvencionálták a maguk kultúráját, jóval korábban, mint ahogy ez a gyakorlat beépült a nyugati jóléti állam funkciói közé. A gazdag kereskedők bölcsek leányai közül választottak feleséget; a

tehetséges *jesiva*-növendéknek pedig jómódú menyasszonyt kerestek, hogy a férj zavartalanul bújhassa a könyveket. Ez a rendszer, amelyen belül a bölcsek és a kereskedők együttesen irányították a közösséget, inkább a vagyonok újrafelosztásán, semmint szaporításán alapult, és egyszersmind gondoskodott róla, hogy mindig nagy számban álljanak rendelkezésre okos és képzett emberek, akik minden lehetőséget megkaptak, hogy saját elképzeléseikkel összhangban tovább fejlesszék tudásukat. Aztán – 1800 körül – ennek az ősi és roppant hatékony társadalmi mechanizmusnak a működése hirtelen irányt változtatott. Míg korábban a maga kinevelte értelmiségieket a rabbinikus tanulmányok zárt áramköre felé terelte, ahol teljesen elszigetelődtek az adott ország társadalmától, most egyre növekvő számban bocsátotta ki őket a világi életbe, és ennek a fordulatnak egészen kivételes világtörténelmi jelentősége volt.

Heinrich Heine (1797-1856) archetípusa volt ennek az újszerű jelenségnek. Félig emancipált düsseldorfi kereskedőcsaládból született, és ötven évvel korábban minden bizonnyal kiemelkedő rabbi és Talmud-tudós lett volna belőle. Ehelyett a forradalom forgószele alakította életét. Tizenhat éves korára hatszor cserélt nemzetiséget, anélkül hogy szülőhelyét elhagyta volna. Anyja, Piera van Geldern világi pályára szánta. Amikor Napóleon seregei előrenyomultak, a becsvágyó anya leendő udvaroncot, marsallt, politikust vagy kormányzót látott fiában; amikor a franciák hátrálni kezdtek, képzeletében a fiú milliomos üzletemberré változott.[64] Katolikus középiskolába küldte, és gondoskodott róla, hogy a lehető legkevésbé részesüljön zsidó nevelésben, minek következtében Heine személyes, vallási, faji és nemzeti identitása egyaránt hiányos lett. Zsidó neve Chájjim volt. Gyerekkorában Harrynak becézték. Ő maga később Heinrichnek hívta magát, de műveit csak H. Heineként írta alá, és viszolygott tőle, hogy a H-t kiejtsék.[65] Gyerekként a Napóleon által kreált bergi nagyhercegségben élt, ezért azt állította, hogy a szelleme francia; gyermekkorának legfontosabb könyve azonban a nagy lutheri Biblia volt, amelyet ízig-vérig német szellem hatott át. 1831-ben Párizsba költözött, ahonnan már csak két rövid látogatás erejéig tért vissza Németországba; ám francia állampolgárságért soha nem folyamodott, noha a követelményeknek megfelelt volna. Valamennyi művét németül írta. Úgy gondolta, a németek, bár gyakran rosszindulatúak, de mélyebbek, a franciák viszont felületesek; költészetüket „illatosított karfiolfejeknek” nevezte.[66]

Heinének a maga zsidóságához való kétértelmű viszonya számos könyvet megtöltene, és ezek meg is íródtak.[67] Nem olvasott ren-

desen héberül. Gyűlölte saját zsidóságát. Azt írta, három súlyos betegség van: „a szegénység, a fájdalom és a zsidóság”. 1822-ben rövid ideig kapcsolatban állt a Zsidó Tudományos Társasággal, de semmivel sem járult hozzá a szervezet munkásságához. Nem hitt a judaizmusban mint olyanban, sőt emberellenes erőt látott benne. A rá következő évben ezt írta: „Elismerem, hogy lelkesen üdvözlöm majd a zsidók jogait és polgári egyenlőségét, és az elkerülhetetlenül bekövetkező rossz időkben a német csőcselék hallani fogja a hangomat, amint betölti a német sörcsarnokokat és palotákat. Ám minden tételes vallás született ellenségeként soha nem fogom majd pártját annak a vallásnak, amely elsőnek fejlesztette ki az emberi lényekkel szembeni, napjainkban annyi fájdalmat okozó gáncsoskodást.”[68] Heine azonban nemcsak a talmudi judaizmust vetette el, hanem az új reformmozgalmat is. Szerinte a reformisták olyanok, mint a „tyúkszemvágók”, akik „a judaizmus testét vérvétellel akarják megszabadítani a visszataszító bőrkinövésektől; otrombaságuk és pókhálószerű racionalizmuspólyáik miatt Izraelnek el kell véreznie. (…) Már nincs erőnk szakállt viselni, böjtölni, gyűlölni és gyűlöletből kitartani; ez a mi reformunk indítéka.” Az egész mutatvány, jelentette ki megvetőn, arra való, hogy „egy kis protestáns kereszténységből zsidó céget faragjanak. Tállitot csinálnak Isten Bárányának gyapjából, mellényt a Szentlélek tollaiból, és alsónadrágot a keresztényi szeretetből, hogy aztán csődbe menjenek, és utódaikat így hívják: Isten, Krisztus és tsaik.”[69]

Ha azonban Heine nem kedvelte sem az ortodox, sem a reformzsidókat, a *mászkil-ok* iránt még kevesebb rokonszenvet érzett. Karrieristákat látott bennük, akik már úton vannak a keresztelőmedence felé. Felfigyelt rá, hogy Mendelssohn hat gyermeke közül négy már kikeresztelkedett; Dorothea nevű leányának Friedrich Schlegel volt a második férje, maga Dorothea pedig reakciós katolikus lett. Ami pedig unokáját, Felixet illeti, ő a keresztény zene vezető komponistájává vált. Meglehet, hogy nem Heinétől származik a híres mondás: „A legzsidósabb dolog, amit Mendelssohn valaha művelt, az, hogy keresztény lett” – kétségkívül ő mondta azonban, hogy „ha én nagy szerencsémre Moses Mendelssohn unokája lennék, nem arra használnám a tehetségemet, hogy a Bárány húgyozását megzenésítsem”.[70] Amikor Eduard Gans keresztény hitre tért, Heine „gazembernek” nevezte, aki „esküszegést” és „árulást” követett el, és rosszabb Burke-nél (Burke volt Heine szemében a legfőbb áruló, aki hűtlen lett a forradalom ügyéhez). Gans áttérés e alkalmából írta a költő *An einen Abtrünnigen* (Egy hitehagyotthoz) című keserű versét.

Pedig hát Heine maga néhány hónappal Gans előtt lett protestánssá, három nappal doktori címének elnyerése után, méghozzá merőben világi okokból. Egy 1822 augusztusában kelt törvény kizárta a zsidókat az állami felsőoktatási állásokból – Gansot éppen ez a rendelkezés sújtotta. Tíz évvel később Heine „az igazságtalanság elleni tiltakozást" hozta fel protestantizmus a védelmére, és kijelentette: „harcias lelkesedésem késztetett rá, hogy részt vegyek e militáns egyház küzdelmeiben". Ez az érv azonban üresen kongott, minthogy azt is megállapította, hogy a protestantizmus szelleme egyáltalán nem vallási természetű: „A viruló hús Tiziano festményein – ez mind protestantizmus; Venusának ágyéka pedig sokkal meghatározóbb, mint azok a tézisek, amelyeket a német szerzetes a wittenbergi templom kapujára szögezett." Megkeresztelkedése idején így írt barátjának, Moses Mosernek: „Nem örülnék, ha áttérésemet kedvező színben látnád. Hidd el, nem szántam volna rá magam, ha törvényeink megengednék, hogy az ember ezüstkanalakat lopjon."[71] És híressé vált az a mondása, miszerint a keresztelő „belépőjegy az európai kultúrába".[72]

Hogyan gyalázhatta hát Heine Gansot azért, amit maga is elkövetett? Erre nincs kielégítő magyarázat. Heinét egy olyan roncsoló erejű érzelem gyötörte, amely hamarosan mindennapossá vált az emancipált és hitehagyott zsidók között: az öngyűlölet egy sajátos formája. Gansban tulajdonképpen önmagát támadta. Élete későbbi szakaszában azt mondogatta, hogy megbánta az áttérését, amely, mint hozzátette, nem járt számára semmiféle anyagi előnnyel. Ugyanakkor viszont tiltakozott az ellen, hogy a nyilvánosság előtt zsidóként szerepeltessék. 1835-ben azt hazudta, hogy soha be nem tette a lábát egy zsinagógába. Számos antiszemita megjegyzését ismerjük, amely részint zsidó öngyűlöletéből fakadt, részint abból a vágyból, hogy megtagadja zsidóságát. Egyik fő céltáblája a Rothschild család volt. Támadásainak volt egy tiszteletre méltó oka is: elítélte a Rothschildokat, amiért a reakciós nagyhatalmaknak nyújtanak kölcsönöket. Legmérgezettebb megjegyzéseivel azonban azt a James de Rothschild bárót és feleségét pécézte ki, akik Párizsban őszinte szívélyességet tanúsítottak iránta. Azt mondta, látta, amint egy tőzsér meghajolt a báró éjjeliedénye előtt. Elnevezte a bárót „párizsi Herr von Shylock"-nak. Kijelentette, hogy „Csak egy Isten van – Mammon. És Rothschild az ő prófétája." Azt mondta, nincs már szükség a Talmudra, amely egykor védte a zsidókat Róma ellen, mert a pápai nunciusnak minden negyedévben meg kell jelennie James báró előtt a tőle kapott kölcsön kamataival. Mindez nem gátolta meg abban, hogy nagy összegeket söpörjön be a

Rothschildoktól, vagy kérkedjen a hozzájuk *fűződő „famillionaire”* viszonyával.[73]

Heine tudniillik elvárta a gazdag zsidóktól, hogy gondoskodjanak eltartásáról, jóllehet világi értelmiségi volt, aki soha nem foglalkozott rabbinikus tanulmányokkal. Apja mint üzletember reménytelenül megbukott; saját erőfeszítéseivel pedig nem sokra ment. Így aztán állandóan nagybátyjára, Solomon Heine hamburgi bankárra, Európa egyik leggazdagabb emberére kellett támaszkodnia. De bármennyit tett is zsebre, örökös pénzzavarban volt. Odáig süllyedt, hogy 4.800 frankos titkos évjáradékot fogadjon el Lajos Fülöp kormányától. Többnyire azonban Solomon bácsit ostromolta, nem valami udvariasan: „Ha van valami, amire büszke lehetsz – írta neki 1836-ban –, épp az, hogy a nevemet viseled.” A bácsi, aki szkeptikusan szemlélte Heine érdemeit, megjegyezte: „Ha valamit megtanult volna, most nem kellene könyveket írnia.” Unokaöccsét félig-meddig *Schnorrer*-nek, azaz hivatásos zsidó koldusnak tartotta – de azért hű maradt az ősi hagyományhoz, és fizetett. Amikor 1844-ben meghalt, végrendeletében nem feledkezett meg a költőről, de az örökség feltételéül azt szabta, hogy Heine nem támadhatja sem őt, sem a családját. Az összeg csekélyebb volt, mint Heine remélte, ezért aztán hosszadalmas vitába bonyolódott a végrendelet fölött Solomon fiával.[74]

Ez volt hát Heine bámulatos géniuszának személyes háttere. Az 1820-as években elfoglalta Byron helyét, mint Európa legünnepeltebb költője. A fordulópont a *Dalok könyve* (1827) című versgyűjteménye volt, benne olyan híres alkotásokkal, mint a *Lorelei* vagy *A dalnak lenge szárnyán.* A németek hamarosan elismerték, hogy Goethe óta ő a legnagyobb irodalmi személyiségük. Amikor letelepedett Párizsban, az európai kultúra héroszát ünnepelték benne. Prózája éppoly remekbe szabott és éppoly népszerű volt, mint költészete. Sziporkázó útleírások kerültek ki tolla alól. Lényegében ő teremtette meg a francia irodalom új műfaját, a *feuilleton*-nak nevezett rövid esszét. Sok energiát pazarolt dühödt összeveszésekre és gyilkos erejű személyes támadásokra, amelyekben öngyűlöletét (vagy hívjuk, ahogy akarjuk) vezette le, de amelyek a maguk szertelenségében többnyire az áldozat iránt keltettek rokonszenvet. Hírneve azonban így is nőttön-nőtt. Élete utolsó tíz évében nemi betegségből eredő hátgerincsorvadása ágyhoz kötötte, de utolsó versei még a heinei termésből is kiemelkednek. Emellett versei tökéletesen illeszkedtek az új német műdalhoz, amely ez idő tájt egész Európát és Észak-Amerikát is meghódította: műveit sorra zenésítették meg a kor vezető zeneszerzői, kezdve Schuberttel és Schu-

mann-nal. Heinét sem akkor, sem azóta nem lehetett megkerülni, különösen nem a németeknek, akikből ellenállhatatlan érzelmi reakciókat váltott ki. Munkáit már életében tankönyvnek használták.

Sok német csak nehezen ismerte el, hogy egy zsidónak ilyen tökéletes német hallása legyen. Megkísérelték, hogy „zsidó felszínességben" marasztalják el, szembeállítva művészetét a tősgyökeres germán mélységgel. A vád azonban oly egyértelműen hamis volt, hogy nem sikerült ráaggatni. Mintha titkon számos nemzedéken át érlelődött volna a gettóban valamilyen végsőkig kifinomult tehetség, és szerzett volna egyre erőteljesebb genetikai meghatározottságot, hogy aztán hirtelen kirobbanjon, és a 19. század első évtizedeinek német nyelvében találjon rá a maga eszményi közegére. Most lehetett egyértelműen megállapítani, hogy zsidó és német között sajátos szellemi viszony áll fenn. A német zsidó új jelensége volt az európai kultúrának, és ez a német antiszemiták számára jóformán elviselhetetlen érzelmi teher volt – a probléma pedig leginkább Heine személyében sűrűsödött össze. Géniuszát a német antiszemiták sem vonhatták kétségbe, de tűrhetetlennek találták, hogy ez a géniusz éppen németül szólalt meg. Szellemalakja egy évszázad múltán is ott maradt a német irodalom középpontjában, ami a nácikat zavaros dühre és gyerekes vandalizmusra ingerelte. Könyveit megsemmisítették, de verseit az antológiákból nem gyomlálhatták ki, és ezért újranyomtatták őket, mintha a szóban forgó versek „ismeretlen költőtől" származnának – holott az igazsággal minden iskolás gyerek tisztában volt. Megszerezték Heine egyik szobrát – amely egykor Erzsébet osztrák császárné tulajdona volt –, és lőgyakorlaton használták céltáblának. 1941-ben Hitler személyes parancsára pusztították el a montmartre-i temetőben lévő sírját. Mindez mit sem ért. Az elmúlt negyven évben különösen a német irodalom berkeiben szélesebb körben és szenvedélyesebben tárgyalták életművét, mint a német irodalom bármelyik más alakjáét.

Heine műveit már életében is sújtotta tilalom, mégpedig Metternich kezdeményezésére, aki nem mint zsidót, hanem mint felforgatót támadta. Ebben a tényben újabb, méghozzá jellegzetesen zsidó paradoxon rejlik. Az emancipáció óta a zsidókat egyaránt gáncsolták amiatt, hogy behízelgik magukat a társadalomba, és aztán maguk akarnak uralkodni rajta, és ugyanakkor amiatt, hogy szét akarják rombolni a társadalmat. Mindkét vádban volt valami igazság, és ezt éppen a Heine család példája illusztrálja. A Heinéket felfelé irányuló társadalmi mobilitásban Európa-szerte csak a Rothschildok múlták felül, akik legalább fél tucat királyságtól és birodalomtól söpörtek be

titulusokat. Heine Gustav nevű öccse báró lett, von Heine-Geldern néven. Másik öccse, Maximilian a cári arisztokráciába nősült, és von Heineként szerepelt. Unokaöccséből von Embden báró lett, unokahúga egy olasz herceghez ment feleségül. Egyik közeli rokona házassága révén Murat hercegné lett, egy másik a monacói uralkodó herceggel kötött házasságot.[75] Maga Heine ugyanakkor prototípusa és archetípusa lett az európai irodalom új szereplőjének: a radikális zsidó irodalmárnak, aki tehetségét, hírnevét és népszerűségét a fennálló rend szellemi önbizalmának aláaknázása érdekében veti latba.

Ugyanakkor az „életfogytiglani radikális" meghatározást Heinére csak szigorú megszorítással lehet alkalmazni. Ő maga, legalábbis baráti körben, mindig különbséget tett a politika, illetve az irodalom haladó erői között, saját személyét az utóbbiakhoz sorolva. Viszolygott az elszánt politikai radikálisok puritanizmusától. Egyiküknek például így írt: „Ön egyszerű öltözködést, mértékletes szokásokat és korszerűtlen örömöket követel; mi viszont nektárt és ambróziát akarunk, bíborköpenyt, felséges ízeket, kéjt és fényűzést, nevető nimfatáncot, zenét és komédiákat."[76] Emellett ugyancsak baráti körben megvallotta, hogy a korral mindinkább konzervatív lesz. 1841-ben így írt Gustav Kolbnak: „Nagyon félek a proletár uralom kegyetlenségétől, és ön előtt nem tagadom, hogy merő félelemből konzervatív lettem." Amikor hosszú és halálos betegsége – ahogy ő mondta – a „matrac-sírhoz" kötötte, megtért egyfajta judaizmushoz, és azt hangsúlyozta, igaz, meglehetősen kevés alappal: „Soha nem csináltam titkot zsidóságomból, amelyhez nem tértem vissza, minthogy soha nem is hagytam el" (1850). Kései és a legnagyobbak közé tartozó művei, a *Romanzero* (1851) és a *Vermischte Schriften* (1854) visszakanyarodnak a vallási tematikához, sőt olykor a zsidó jellegű gondolatmenethez is. Mint előtte és utána megannyi kiváló képességű zsidó, az intellektuális kalandok hellenisztikus szellemét az egészséggel és az erővel kapcsolta össze, miközben a hajlott korhoz és a testi fájdalomhoz megfelelőbbnek tartotta a hit egyszerű igazságait. „Már nem vagyok lelkes és jól táplált hellén, aki lemosolyog a mélabús nazarénusokra – írta egyik barátjának. – Mára csak egy halálosan beteg zsidó lettem, a nyomorúság kiaszott képmása, boldogtalan ember." Vagy másutt: „Az ateista filozófiától megundorodva visszatértem az egyszerű ember alázatos hitéhez."[77]

Heine közéleti személyisége mindazonáltal elsöprően radikális volt, és nagyrészt ilyen is maradt. Európai értelmiségiek nemzedékei szemében élete és munkássága egyként a szabadsághoz szóló költe-

mény volt. A francia haladó hagyományt – különösen a zsidók számára – úgy mutatta be, mint igaz történetet az emberiség fejlődéséről, amelyet a maga idejében minden rátermett fiatalnak, férfinak és nőnek, tovább kell lendítenie. És már-már nyilvános hitvallással ér fel, amikor így ír:

> A szabadság az új vallás, korunk vallása. Krisztus ha nem is istene, mindenképpen főpapja ennek a vallásnak, és neve üdvözítőn ragyogja be az apostolok szívét. A franciák azonban az új vallás választott népe; nyelvük örökíti meg az első evangéliumokat és dogmákat. Párizs az Új Jeruzsálem, a Rajna pedig a Jordán, amely a szabadság megszentelt földjét elválasztja a filiszterek földjétől.

Ezen túlmenően Heine egy időre még Saint-Simon tanítványa is lett, vagy legalábbis annak képzelte magát. Volt benne valami a hippikből, a „virággyermekekből". „A virágok és a fülemülék szerepe szorosan kötődik a forradalomhoz" – írta, idézve Saint-Simon kijelentését: „A jövő a miénk." Heine soha nem kötelezte el magát a forradalmi szocializmus valamilyen meghatározott elmélete mellett, Párizsban azonban sokakkal társulva ő maga is ki akart fejleszteni egy hasonló tant. E társak között sok volt a zsidó származású.

A nevezettek egyike volt a fiatal Marx Károly, aki 1843-ban érkezett Párizsba. Közvetlenül ez előtt szerkesztője volt a *Rheinische Zeitung* nevű radikális kölni újságnak, amelyet 1842-ben Moses Hess zsidó szocialista (1812-1875) társaságában alapított; a porosz kormány azonban egy és negyed év múlva lesújtott a lapra, Marx pedig csatlakozott a párizsi száműzetésbe vonult Hesshez. A két szocialista azonban nagyon is elütött egymástól. Hess igazi zsidó volt, akinél a radikalizmus a zsidó nacionalizmus, majd később a cionizmus formáját öltötte, Marxnak viszont nem volt semmilyen zsidó neveltetése, és ezt a hiányt később sem kívánta pótolni. Párizsban Marx és Heine összebarátkoztak. Amikor Marx csecsemő leánykáját, Jennyt görcsök fogták el, Heine mentette meg az életét. Fennmaradt néhány egymáshoz írott levelük, amelyekből minden bizonnyal több is volt.[78] Heine csúfondáros mondása a vallásról mint „szellemi ópiumról" volt a forrása Marx meghatározásának, mely szerint a vallás „a nép ópiuma". Ugyanakkor azonban abszurd az a felfogás, amely az 1960-as évek német tudományos köreiben dívott, és amely Heinében látja Marx mint Krisztus Keresztelő Szent Jánosát; a két férfi vérmérséklete között valóságos szakadék tátongott. Arnold Ruge szerint Marx azt mondogatta Heinének: „Hagyjon fel ezekkel az örökös szerelmi siránokkal, és mutassa meg a lírai költőknek, hogyan kell bánni a korbáccsal."[79] Heine azonban ép-

pen a korbácstól félt. „A (szocialista) jövő – írta – kancsukától, vértől, istentelenségtől és nagyon sok veréstől bűzlik"; „csak rettegéssel és borzadállyal gondolok arra az időre, amikor ezek a sötét képrombolók kerülnek uralomra". „Az én nyakas Marx barátomat" pedig úgy marasztalta el, mint „az önmaguk előtt megistenült istentelenek" egyikét.

A két férfi legfeltűnőbb közös vonása a gyűlölködésre való kivételes képességben rejlett, valamint abban, hogy mérgezett támadásaikat nemcsak ellenségeiknek, hanem (vagy talán elsősorban) barátaiknak és jótevőiknek tartogatták. Ez a képesség Marxot még Heinénél is inkább jellemezte. A zsidóságot mindenestül ki akarta rekeszteni életéből. Míg Heinét mélységesen felzaklatták az 1840-es damaszkuszi rémtettek, Marx tudatosan kerülte, hogy a zsidókat ért egykorú igazságtalanságok kapcsán a legcsekélyebb együttérzést is mutassa.[80] Noha Marx vajmi keveset tudott a judaizmusról mint olyanról, alkatának zsidóságához a legcsekélyebb kétség sem fér. Heinéhez és a nagy többséghez hasonlóan az ő fejlődéselméletére is alapvetően hatott Hegel tanítása, de történelemfelfogása – úgyszólván egy ateista Tórája –, amelynek értelmében a történelem az emberi társadalom vastörvények irányította, pozitív és dinamikus ereje, mélységesen zsidó fogantatású. Kommunista millenniuma a zsidó apokalipszis-látomásokban és messianizmusban gyökerezik. Az uralkodásról alkotott elképzelése a katedokratáé: eszerint a forradalom irányítás a az értelmiségi elitre vár, amely tanulmányozta a szövegeket, és megértette a történelem törvényeit – ebből az elitből kerül ki a vezetés, az igazgatóság. A proletariátus, a „nincstelenek" csak az eszköz; az ő kötelességük az engedelmesség. Akár Ezra, az írnok, ő is pusztán „vidékieket" látott bennük – olyan embereket, akik nem ismerik a törvényt.

Tősgyökeresen rabbinikus volt Marx metodikája is. Következtetéseit egytől egyig könyvekből merítette. Soha egy gyárba be nem tette a lábát, és amikor Engels az egyikbe el akarta kalauzolni, visszautasította az ajánlatot. Hasonlatosan a vilnai *gáon*-hoz, bezárkózott a könyveivel, és dolgozószobájában oldotta meg a mindenség titkait. Ahogy maga megfogalmazta: „Gép vagyok, amely arra ítéltetett, hogy könyvekkel táplálkozzon."[81] Munkásságát „tudományosnak" nevezte, holott semmivel sem volt tudományosabb a teológiánál. Temperamentuma vallási jellegű volt, ő maga képtelen rá, hogy objektív, empirikus kutatásokba bocsátkozzon. Egyszerűen feldolgozott minden olyan anyagot, amely alkalmasnak látszott rá, hogy „bizonyítékot" szolgáltasson azokhoz a következtetésekhez, amelyeket ő magában már levont, és amelyek dogmatizmusban akármelyik rabbi vagy kabbalista

gondolataival felvehették volna a versenyt. Karl Jaspers találóan foglalta össze Marx módszereit:

> Marx írásainak stílusa nem a kutatóé. (…) nem idéz olyan példákat, nem hivatkozik olyan tényekre, amelyek ellentmondanak saját elméletének; csak olyanokat hoz fel, amelyek egyértelműen alátámasztják vagy megerősítik azt, amit ő végérvényes igazságnak tekint. Az egész megközelítés nem a vizsgálódásra, hanem az igazolásra irányul; és olyasmit igazol, amit ő maga nem a tudós, hanem a hívő meggyőződésével tökéletes igazságnak vél.[82]

Marxnak a történelem, az osztály és a termelés működéséről és fejlődési irányáról kialakított elmélete, ha művi dokumentálásától megfosztjuk, nem különbözik lényegesen a Luria-féle kabbalának a messiási korról szóló elméletétől, különösen pedig annak Gázai Nátán-féle javított változatától, amely a kínos tényeket is adaptálni képes. Röviden szólva nem is tudományos elméletről, hanem a zsidó babonaság egy okos teljesítményéről van szó,

Végül, ami a pénzhez való viszonyát illeti, Marx maga volt az örök rabbinövendék. ahogyan azt erőszakoskodó *Schnorrer*-levelei is tanúsítják, elvárta, hogy tanulmányainak költségeit mások fedezzék: először a családja, később Engels, a kereskedő. Csakhogy ezek a tanulmányok, mint megannyi tanult rabbi esetében, soha nem akartak véget érni. Miután *A tőke* első kötete megjelent, a hátralévő részeket soha nem sikerült összeraknia; kaotikus állapotban maradt feljegyzéseiből Engels szerkesztette meg a második és a harmadik kötetet. Ekként a történelem törvényéhez fűzött nagyszabású kommentár kuszán és bizonytalanul ér véget. Mi történik, ha majd eljő a Messiás, és „a kisajátítókat kisajátítják”? Ezt Marx nem árulta el, minthogy maga sem tudta. Mindazonáltal megjövendölte a Messiás forradalmát: ezt tette 1849-ben, 1850 augusztusában, 1851-ben, 1852-ben, „1852 novembere és 1853 februárja között”, továbbá 1854-ben, 1857-ben, 1858-ban és 1859-ben.[83] Későbbi munkásságát, akár Gázai Nátán, túlnyomórészt az elmaradt esemény magyarázatának szentelte.

Marx azonban nemcsak zsidó, hanem zsidó ellenes gondolkodó is volt. Ez a paradoxon tragikus jelentőségű lett mind a marxizmus továbbfejlődésének, mind a Szovjetunióban és követőinél végbement megvalósulásának szempontjából. Marx antiszemitizmus a mélyre eresztette gyökereit. Már láttuk, milyen szerepet játszott a zsidóellenes polémia a felvilágosodás íróinak, például Voltaire-nek a műveiben. Ez a hagyomány két ágra szakadt. Az egyik a német „idealista” ág volt,

amelynek képviselőinél, Goethénél, Fichténél, Hegelnél és Bauernál a zsidóellenes elemek rendre felerősödtek. A másik, a francia „szocialista” ág összekapcsolta a zsidókat az ipari forradalommal, valamint a 19. század elején bekövetkező hatalmas kereskedelmi fejlődéssel és a materializmus nagyszabású térhódításával. Egyik, 1808-ban kiadott művében: François Fourier a kereskedelmet nevezi „minden baj forrásának”, a zsidókban pedig „a kereskedelem megtestesítőit” látja.[84] Ennél is tovább ment Pierre-Joseph Proudhon, aki a zsidókat azzal vádolta, hogy „egész Európában a maguk hasonlatosságára formálták a polgárság felső és alsó köreit”, és kijelentette, hogy a zsidó „emberkerülő, csökönyös, infernális fajta (…) az emberiség ellensége. Vagy ki kellene pusztítanunk ezt a fajt, vagy visszaküldenünk Ázsiába.”[85] Fourier követője, Alphonse Toussenel adta ki a *Phalange* nevű antiszemita újságot, 1845-ben pedig *Les Juifs: rois de l'époque: histoire de la féodalité financière* címen közzétette az első következetes és nagyszabású támadást az emberiség elleni zsidó üzleti összeesküvés hálózata ellen. A mű, amelyet az elkövetkező négy évtized során számos nyelven megjelentettek, az antiszemita irodalom egyik alapvető forrásmunkájává vált.

Marx mindkét iskola tanait elsajátította, s a zavaros téziseket megtoldotta saját szorongásainak lecsapódásaival. A zsidó forradalmárokkal foglalkozó Robert Wistrich történész szerint néhányuk öngyűlölete egy társadalmilag hátrányos helyzetben lévő kisebbség különösen eszes tagjainak dühét tükrözi, amiért megtagadták tőlük azt a pozíciót és elismerést, amelyre tehetségük révén méltók volnának. A felvilágosodás francia és német gondolkodói azt fejtegették, hogy mielőtt a zsidók felszabadulnának, el kell törölni a judaizmus kifogásolható vonásait. Egyes hátrányos megkülönböztetéstől sújtott zsidók ezt el is fogadták, és így dühük gyakran inkább irányult a megújulás szellemétől érintetlen zsidók, semmint valamennyiük közös üldözői ellen.[86] Az öngyűlölet a gettózsidóra összpontosult, akiben természetesen az antiszemiták is a zsidóság archetípusát látták. Maga Heine is, aki valójában nagyon keveset tudott a zsidók többségének életéről, ön gyűlölő hangulatában a szabvány-antiszemitizmusnak ezeket a közhelyeit alkalmazta. Marx, aki a zsidókat még Heinénél is kevésbé ismerte, közvetlenül a keresztény diákkávéházakban szerezte be a maga szitkait; és mindketten a gettózsidó torzképeiből kiindulva ostorozták a hozzájuk hasonló művelt és kikeresztelkedett zsidókat, elsősorban saját haladó gondolkodású eszmetársaikat. Heine egyik legádázabb, jószerével érthetetlen támadása a Lob Baruch néven szü-

letett Ludwig Börne (1786-1837), a kikeresztelkedett radikális zsidó író ellen irányult, holott nemcsak származásuk, hanem felfogásuk is öszszekötötte őket;[87] Marx pedig mintha Heinétől tanulta volna el ezt a szokást.[88] Így, miközben ő maga a lehetőséghez képest titkolta zsidó származását, zsidó ellenfeleit támadta ugyanezért a gyengeségükért. Így például megkérdezte: vajon miért törekszik Joseph Moses Levy, a londoni *Daily Telegraph* tulajdonosa kikeresztelkedett zsidóként arra, hogy „az angolszász fajhoz sorolják (…) amikor az anyatermészet abszurd nagy betűkkel rótta pedigréjét arca legközepére".[89]

Marx legkirívóbb öngyűlölet-rohama azonban egy másik szocialista, Ferdinand Lassalle (1825 -1864) ellen irányult, aki breslaui zsidó családból született, a francia forradalmi hős tiszteletére változtatta meg a nevét Lasalról Lassalle-ra, és később megalapítója lett a német szocializmusnak mint tömegmozgalomnak; az ügy érdekében kifejtett gyakorlati munkája mellesleg sokkal eredményesebb volt, mint Marxé. Ennek ellenére vagy talán éppen ezért Marx Engelsszel folytatott levelezésében válogatott szidalmakkal halmozta el „Itzig bárónak", „a zsidó niggernek" nevezte, lengyel zsidót látott benne, márpedig, ahogy maga írta, „a lengyel zsidóknál nincs mocskosabb faj".[90] Engels pedig 1856. március 7-én így írt Marxnak: „(Lassalle) igazi, a szláv határról származó zsidó, aki mindig készen állt rá, hogy a párt ügyeivel saját céljaira visszaéljen. Felháborító látni, ahogy folyton be akar furakodni az arisztokrata világba. Brillantinnal és rikító ékszerekkel álcázott olajos zsidó."[91] Marx, amikor Lassalle zsidóságát támadta, és kigúnyolta vérbajáért, gátlástalanul élt mind közül a legrégebbi antiszemita rágalommal: „Lassalle-Lázár kapcsán. Egyiptomról szóló nagyszerű művében Lepsius bebizonyította, hogy a zsidóknak Egyiptomból való kivonulása nem volt egyéb, mint a Manetho által elbeszélt történet a »leprások« Egyiptomból való kiűzetéséről. E leprások élén egy Mózes nevű egyiptomi pap állt. A leprás Lázár ezért a zsidó archetípusa, Lassalle pedig maga a tipikus leprás."[92] Vagy ismét, 1862. július 30-án: „Most már teljesen világos előttem, hogy amint azt fejformája és hajának növése is elárulja, (Lassalle) azoktól a négerektől származik, akik az Egyiptomból menekülő Mózeshez csatlakoztak (hacsak nem anyját vagy apai nagyanyját keresztezték egy niggerrel). Zsidónak és németnek ez a néger alapon végbemenő egyesülése óhatatlanul hozott létre ilyen különleges hibridet."[93]

Marx személyes antiszemitizmusa, bármilyen kínos is önmagában, talán nem játszott volna nagyobb szerepet életművében, mint Heine antiszemitizmusa az övében, ha nem lett volna része egy mód-

szeres elvi antiszemitizmusnak, amelyben, Heinével ellentétben, Marx mélységesen hitt; mi több, joggal kimondható, hogy Marx kommunizmuselmélete elvi antiszemitizmusának volt a végterméke. Spinoza mutatta be elsőnek, hogyan lehet a judaizmus bírálatából a világot érintő radikális következtetéseket levonni. Példáját követte a francia felvilágosodás, bár az irányzat képviselői sokkal ellenségesebben kezelték a judaizmust, és sokkal inkább helyezkedtek faji alapra. Radikális német irodalmi körökben sokat vitatkoztak arról az elgondolásról, mely szerint a „zsidókérdés" megoldása kulcsot adhat az emberiség problémáinak megoldásához. A sokat szidott Ludwig Börne az 1820-as–1830-as években ezen az úton indult el a szocializmus felé.[94] 1843-ban Bruno Bauer, a baloldali hegeliánusok antiszemita vezére egy tanulmányában azt követelte, hogy a zsidók mondjanak le maradéktalanul a judaizmusról, és az egyenjogúságot célzó követeléseiket alakítsák át általános hadjárattá, amely az emberiségnek mind a vallás, mind az állami zsarnokság alóli felszabadítását célozza.[95]

Marx 1844-ben – Disraeli *Tancred* című regényének megjelenési évében – két, a *Német-Francia Évkönyvek*-ben közzétett tanulmányban válaszolt Bauer írására. A két tanulmány közös címe *A zsidókérdéshez.*[96] Marx mindenestül elfogadta Bauer gondolatmenetének hevesen antiszemita kontextusát, és kijelentette, hogy Bauer műve „merészen, éles szeműen, szellemesen és alaposan" van megírva, olyan nyelven, „amely éppolyan pontos, amilyen eleven és tartalmas". Helyeslően idézte Bauer rosszindulatúan eltúlzott állítását, mely szerint „pénzügyi hatalmánál fogva a zsidó határozza meg az egész (osztrák) birodalom sorsát (…) (és) dönt Európa sorsáról". Nézeteik annyiban különböztek, hogy Marx visszautasította Bauernek azt a véleményét, mely szerint a zsidó antiszociális természete vallási eredetű, és ezért csak úgy orvosolható, ha a zsidót elszakítják vallásától. „Vizsgáljuk meg a valódi zsidót – írta. – Nem a *szombatzsidót* (…) hanem a *köznapit".* Mi „a zsidóság világi alapja?" – tette fel a kérdést. „A *gyakorlati* szükséglet, a *haszonlesés.* Mi a zsidó világi kultusza? A *kufárkodás.* Mi a világi istene? *A pénz."*[97] Ezt a „gyakorlati" vallást a zsidók fokozatosan továbbadták az egész társadalomnak:

> A pénz Izrael féltőn szerető Istene, aki előtt nem lehet más isten. A pénz az ember valamennyi istenét lealacsonyítja, és áruvá változtatja. A pénz minden dolgok általános, önmagáért konstituált *értéke.* Ezért megfosztotta az egész világot, az ember világát éppen úgy, mint a természetet, sajátságos értékétől. A pénz az ember munkájának és létezé-

sének tőle elidegenült lényege: és ez az idegen lényeg uralkodik rajta, s ő imádja azt. A zsidók istene elvilágiasodott, és világistenné vált.[98]

A zsidók, folytatta Marx, a keresztényeket önmaguk másolataivá alakítják, minek következtében az egykor állhatatosan keresztény New England-iek mára Mammon rabszolgái lettek. Pénzügyi hatalmának latba vetésével a zsidó emancipálta magát, majd hozzálátott, hogy rabszolgasorba hajtsa a keresztényeket. A zsidótól megrontott kereszténynek „meggyőződése, hogy idelenn nincs más dolga, mint hogy gazdagabb legyen szomszédainál", és hogy „a világ tőzsde". Marx azt fejtegette, hogy az ellentmondás a zsidó elméleti politikai jogfosztottsága és „tényleges politikai hatalma" között nem más, mint az az ellentmondás, amely a politika és „a pénz általános hatalma" között feszül. A politikai hatalom állítólag felülmúlja fontosságban a pénzt; a valóságban azonban „a jobbágya lett". Következésképpen „A polgári társadalom folyamatosan saját méhéből szüli meg a zsidót".[99]

Marx tehát Bauerrel ellentétben nem vallási, hanem gazdasági megoldást ajánl. A pénzes zsidó lett „a mai kor egyetemes *antiszociális* eleme". Ahhoz, hogy a zsidót „lehetetlenné tegyék", le kell rombolni a hírhedtségét megalapozó pénzügyi tevékenységek „előzetes feltételeit" és „puszta lehetőségét is". Mihelyt a gazdasági rend megváltozik, a zsidó „vallási tudat jellegtelen gőzként párolog majd el a társadalom valóságos, életet adó levegőjébe". Semmisítsék csak meg a zsidóságnak a pénzhez való viszonyát, és magától eltűnik mind a zsidó és vallása, mind a kereszténységnek az a megrontott változata, amelyet a zsidó a világra kényszerített: „Végső elemzésben a zsidók emancipációja nem más, mint az emberiség emancipációja a judaizmustól." Más helyütt pedig: „Ha korunk emancipálódik az *üzérkedéstől* és a *pénztől,* és ezzel a valós és gyakorlati judaizmustól, akkor önmagát emancipálná."[100]

Marxnak a zsidókról szóló két tanulmánya tehát csírájában magába foglalja az emberiség újjászületéséről szóló elméletét: gazdasági változások révén és különösen a magántulajdon és a pénz utáni hajsza megszüntetésével nemcsak a zsidó és a társadalom viszonyát lehet átalakítani, hanem minden emberi viszonylatot és magát az emberi személyiséget is. Marx sajátos antiszemitizmus a egyszersmind a marxizmusnak mint olyannak a főpróbája is lett. A század egy későbbi szakaszában August Bebel német szociáldemokrata alkotta meg a Lenin által is sokat idézett mondást: „Az antiszemitizmus az ostobák szocializmusa." E sokatmondó epigramma hátterében világosan kiraj-

zolódott a nyers érvelés: mindnyájan tudjuk, hogy a zsidó pénzemberek, akik soha nem piszkítják be a kezüket munkával, kizsákmányolják a szegény munkásokat és parasztokat – de ostoba, aki ezért egyedül a zsidókat hibáztat ja. Az érett ember, a szocialista felfogja, hogy a zsidók csak a betegség tüneteivel, de nem a betegséggel magával azonosíthatók. A szóban forgó betegség a pénz vallása, amelynek modern formája a kapitalizmus. A munkásokat és a parasztokat nemcsak a zsidók zsákmányolják ki, hanem az egész burzsoá-kapitalista osztály – ezt az egész osztályt kell felszámolni, és nemcsak a részét képező zsidó elemet.

Ennélfogva Marxnak az 1840-es évek végétől vallott militáns szocializmusa korábbi antiszemitizmusának volt kiterjesztett és átalakított formája. Érett kori elmélete egy babonán, mégpedig annak legveszélyesebb válfaján: a gonosz összeesküvésébe vetett hiten alapult. Míg azonban ez a tan eredetileg az összeesküvési elméletek legősibb formáján: az antiszemitizmuson nyugodott, az 1840-es évek végén és az 1850-es években, az antiszemitizmus kiterjesztésével, az egész burzsoá osztály világméretű összeesküvésének elméletévé tágult. Marx fenntartotta az eredeti babonát, mely szerint a kereskedelmi és pénzügyi műveletek révén történő pénzszerzés élősdi és antiszociális tevékenység, ám ezt a tevékenységet többé már nem faji és vallási, hanem osztályalapra helyezte. A kibővítés természetesen nem teszi érvényesebbé az elméletet, sőt az – megvalósulása esetén – csak még veszélyesebbé válik, mert az új felfogás kiterjeszti az elmélet határait, és megsokszorozza az összeesküvők, tehát a majdani áldozatok számát. Marx most már nemcsak a zsidó boszorkányok üldözésével foglalkozott, hanem az egész emberiség boszorkányait vette célba. Az elmélet továbbra is irracionális maradt, de szofisztikáltabb külsőt öltött, miáltal a művelt radikálisokra különleges vonzerőt gyakorolt. Bebel mondását megfordítva: ha az antiszemitizmus az ostobák szocializmusa, úgy a szocializmus az értelmiségiek antiszemitizmusa lett. Az értelmiségi Lenin, aki tisztában volt az orosz antiszemita pogromok irracionalizmusával, és szégyellt volna ilyen akciót vezetni, ennek ellenére teljességgel elfogadta a pogrom szellemiségét, mihelyt az az egész tőkésosztály ellen irányul – és a gyakorlatban összehasonlíthatatlanul nagyobb méretű pogromokat vezényelt: százezrekkel számolt le, mégpedig nem személyes bűneik miatt, hanem pusztán azért, mert egy halálra ítélt osztályhoz tartoztak.

Mihelyt Marx a maga antiszemitizmusát a tőkéről szóló elméletté tágította, a zsidók iránti érdeklődése háttérbe szorult, habár ere-

deti meggyőződése, palimpszesztusként, alkalmanként *A tőke* oldalain is áttűnik. Íme egy példa: „A tőkés tudja, hogy valamennyi áru, legyen az bármilyen hitvány vagy rossz szagú, hitvallásában és a valóságban is pénz, lényegét tekintve körülmetélt zsidó."[101] Ennél lényegesebb az antiszemitizmusra olyannyira jellemző agresszív indulati alaphang általános továbbélése. A zsidó archetípus át most a tőkés archetípusa váltja fel, de a két karikatúra alapvonásai lényegileg megegyeznek. Nézzük meg például, hogyan mutatja be Marx a kapitalista szörnyeteget magát:

> A tőkésnek csak annyiban van történelmi értéke (…) amennyiben megszemélyesített töke. (…) Mint az érték értékesítésének fanatikus híve, az emberiséget arra kényszeríti, hogy a termelés kedvéért termeljen. (…) őt is a feltétlen meggazdagodás ösztöne hajtja, mint a kincsképzőt. Ami azonban ennél egyéni rögeszmének tűnik, az a tőkésnél a társadalmi szerkezet hatása, amelynek ő csak egy hajtókereke. (…) Amennyiben tehát egész tevékenysége nem más, mint az akarattal és tudattal felruházott tőke funkciója, saját magánfogyasztását úgy tekinti, mint tőkéje felhalmozásának megrablását…[102]

Létezett-e valaha az emberiségnek ily baljós megszemélyesítése? No de mikor létezett a valóságban az a zsidó, akit az antiszemitizmus archetípusként használt? Az, hogy Marx szíve mélyén továbbra is egynek látta a zsidót és a tőkést, kitűnik a fentebb idézett rész lábjegyzetéből, amelyben az uzsorást „a tőkés ódivatú, habár állandóan megújuló formájának" nevezi. Marx jól tudta, hogy legtöbb olvasója szemében az uzsorás zsidó – Toussenel megfogalmazása szerint az „uzsorás" és a „zsidó" szavak felcserélhetők voltak. Az említett lábjegyzet nagyrészt Luthernek az uzsorás elleni erőszakosan polemikus szövegét idézi, amelyre a (290.*) oldalon már hivatkoztunk. Az a tény, hogy Marx egy tudományosnak szánt műben egy antiszemita szerzőnek ezt az ölésre szóló brutális felhívását idézi, sokat elárul Marx tulajdon erőszakosságáról és arról az irracionalizmusról, amellyel indulatait először nyílt antiszemitizmus, majd gazdasági elmélet formájában kifejezte.

Mindamellett zsidóságnak és antiszemitizmusnak ez a Marxra jellemző paradox kombinációja nem állt útjában annak a hatásnak, amelyet művei a növekvő létszámú zsidó értelmiségre gyakoroltak. Éppen ellenkezőleg történt. Sokan az emancipált zsidók közül, különösen azok, akik Kelet-Európában éltek, valóságos új Tórát láttak *A*

---

* Jelen tördelés szerint.

tőké-ben. Ha mindkét esetben figyelembe vesszük is a hit eredendő lendületét, a marxizmusban megvolt a háláchá logikai ereje, és az események elvont értelmezésének hangsúlyozása nagyon is megfelelt az olyan eszes zsidóknak, akiknek ősei egy életet szenteltek a Talmud tanulmányozásának, vagy akik maguk is a *jesivá*-ban kezdték pályafutásukat – hogy aztán szakítsanak ezzel a múlttal. A század folyamán állandóan nőtt azoknak a tudós- vagy kereskedőcsaládból származó, rabbinikus típusú zsidóknak a száma, akik hátat fordítottak a vallásnak. A század végére – hiába szaporodott gyors iramban a zsidó népesség csaknem mindenütt – az ortodox zsidóság is tudatára ébredt ennek a vérveszteségnek. Ősi, tudományosságukról és szellemi vezetőikről híres cseh és morva zsidó közösségeknek elmaradottabb vidékekről kellett rabbikat toborozniuk.

A „hiányzó rabbik" nagy része radikális lett, és megvető haraggal ostorozta a judaizmust és saját zsidóságát. Minthogy körükben magas volt a módos családokban születettek aránya, éppígy támadták szüleik osztályát is. Marx apja ügyvéd volt, Lassalle-é selyemkereskedő; Victor Adler, az úttörő osztrák szociáldemokrata, egy ingatlanspekulánsnak volt a fia, Otto Bauer, az osztrák szocialista vezető egy textilmágnásé, Paul Singer, ugyancsak vezető német szocialista egy ruhagyárosé, Karl Hochberg egy frankfurti bankáré, és még sorolhatnánk a további példákat. A múlttal, a családdal és a közösséggel való, gyakran öngyűlölettel elegy szakításuk hozzájárult, hogy köreikben elharapózzon a tagadás és a rombolás, időnként már-már a nihilizmus szelleme, a késztetés, hogy mindenféle intézménnyel és értékkel leszámoljanak; és ebben a hajlamban a 19. század végének keresztény konzervatívjai hovatovább egy sajátosan zsidó társadalmi és kulturális betegséget véltek felismerni.

Négy fő ok volt rá, amiért a politikai életbe bekapcsolódó zsidók túlnyomó többsége a skálának először a liberális, majd a baloldali szélén kötött ki. Ott volt először is a társadalombírálat bibliai hagyománya, amelyet Ámosz-szindrómának is nevezhetnénk. A legrégebbi időktől fogva mindig voltak olyan, az önkifejezésben járatos zsidók, akik eltökélten leplezték le a társadalom igazságtalanságait, hangot adtak a szegények keserűségének és szükségleteinek, és felszólították a hatalom képviselőit a helyzet megváltoztatására. Ott volt továbbá a közösségi gondoskodásnak ugyancsak bibliai eredetű talmudi hagyománya, amely voltaképpen az állami kollektivizmus modern formáit vetítette előre. A 19. század szocialistává vált zsidói, akik a liberális, *laissez-faire*-es kapitalizmusban létrejött egyenlőtlen elosztást tá-

madták, kortársi nyelven háromezer éves, a nép ösztöneibe beépült zsidó alapelveket fejeztek ki.

De hát Disraeli nem jogosan hivatkozott-e arra a tiszteletre, amellyel a zsidók a tekintély, a hierarchia és a hagyományos rend iránt viseltetnek? Disraeli igazat mondott, de ez az igazság csak jelentős megszorításokkal érvényes. A zsidók, mint azt már láttuk, soha semmilyen emberi közreműködésnek nem tulajdonítottak abszolút hatalmat. Szemükben a Tóra volt az uralkodói hatalom letéteményese, és az ember osztályrészéül jutó részleges hatalom korlátozott, ideiglenes és visszavonható volt. A latin kereszténységgel ellentétben a judaizmuson belül soha nem fejlődhetett volna ki a királyok isteni jogának elmélete. A zsidók a legmélyebben a törvény uralmát tisztelték (ameddig az az etikában gyökerezik), és képesek és hajlandók voltak rá, hogy alkotmányos alapú rendszerek – például az egyesült államokbeli és az angliai – odaadó híveiül szegődjenek. Ennyiben Disraeli joggal utalt rá, hogy a zsidók nagy része természet adta tory. Ugyanakkor azonban a zsidók természet adta ellenfelei is voltak minden olyan hatalomnak, amely önkényes és zsarnoki, logikátlan vagy elavult. Marx tévedett, amikor így írt: „Ekként, ahogy minden pápát egy jezsuita, úgy támogat minden zsarnokot egy zsidó. Ha nem állna rendelkezésre egy hadseregnyi jezsuita a gondolatok elfojtására, és egy maroknyi zsidó a zsebek kifosztására, az elnyomók vágyai reménytelenek volnának, és a háború kivihetetlenné válna."[103] „Az abszolút monarchiáknak nyújtott rothschildi kölcsönök nem a zsarnokság megerősítésére, hanem éppenséggel gyengítésére irányultak, különösen pedig arra, hogy a zsidóknak jobb bánásmódot vívjanak ki (amiben Marx természetesen nem volt érdekelt). Ha a 19. századi zsidó pénzügyi hatalomnak egyáltalán volt átfogó politikai célkitűzése, akkor arra hajlott, hogy béke- és alkotmánypárti legyen. Gladstone híres liberális jelszava: „Béke, takarékosság és reform", egyszersmind a Rothschildok alapelveinek is megfelelt.

Disraeli egy másik fontos szempontból is félreismerte a zsidók hatását. Ő arra hajlott, hogy a szefárdban lássa a zsidóság archetípusát. A szefárdok valóban mélységesen tisztelték az ősi történelmi intézményeket, és ennyiben megfeleltek a képnek, amelyet Disraeli a zsidókról alkotott. Az askenázik azonban, akikről érvelésében nem vett tudomást, sokkal nyugtalanabbak, újítóbb szelleműek és kritikusabbak, sőt felforgatásra is készek voltak. Amellett a zsidóságon belül mindinkább többségbe kerültek.

Itt jutunk el a második erőhöz, amely a zsidókat a baloldalra terelte: tudniillik a demográfiához. Az 1800-tól 1880-ig terjedő időszakban – amely nagyjából egybeesett Disraeli életével – a szefárdoknak a zsidóságon belüli aránya húsz százalékról tízre esett vissza. Legtöbben a Földközi-tenger afroázsiai zónájában tömörültek, ahol a higiénés viszonyok az egész 19. század folyamán kezdetlegesek maradtak. Algírban például Maurice Eisenbeth, aki a zsidó népesség részletes, elemző vizsgálatára vállalkozott, azt tapasztalta, hogy létszámuk a 16. századi maximum ötezerről 1700 körül emelkedett a legmagasabbra, tíz-húszezer főre, hogy aztán 1818-ban ismét ötezerre essen vissza.[104] Afrika és Ázsia egyesített területén 1800 és 1880 között nőtt ugyan a zsidóság létszáma, de csak ötszázezerről hétszázötvenezerre – míg Európában ugyanezen idő alatt az összlétszám kétmillióról hétmillióra ugrott. A zsidók és különösen az askenázik nyertek a modern idők egyik alapvető jelenségén, az elsőnek Európát elérő demográfiai forradalmon, sőt e tekintetben meghaladták az európai átlagot. Fiatalabb korban léptek házasságra: mindennaposak voltak az olyan házasságok, amelyekben a fiú tizenöt-tizennyolc, a lány pedig tizennégy-tizenhat éves volt. A zsidó lányok túlnyomó többsége mindjárt a serdülést követően ment férjhez, és szült gyermekeket. Gyermekeiket pedig általában gondosan látták el, és így, a közösségi jóléti szolgáltatások segítségével, a zsidó csecsemők halálozási aránya az európai átlagnál gyorsabban csökkent. A zsidó házasságok stabilabbak voltak. A zsidók tovább éltek. Egy 1855-ös frankfurti felmérés például azt mutatja, hogy a zsidók átlagos élettartama negyvennyolc évet és kilenc hónapot, a nem zsidóké pedig harminchat évet és tizenegy hónapot tett ki.[105] Kelet-Európában még hangsúlyosabb volt az eltérés. Az európai Oroszországban a zsidók évi 14,2 ezrelékes halálozási aránya még a jómódú protestáns kisebbségénél is alacsonyabb volt, miközben az ortodox vallású többség 31,8 ezrelékes halálozási arányának kevesebb, mint a felét tette ki. Ennek következtében 1880 és 1914 között, tehát a leggyorsabb növekedés szakaszában, a zsidók létszáma, az európai átlagot jócskán felülmúlva, átlagosan évi két százalékkal gyarapodott, vagyis a zsidók összlétszáma hét és fél millióról tizenhárommillió fölé nőtt.

Ezek az „új” zsidók túlnyomórészt askenázik voltak, és a nagyvárosokban tömörültek. 1800-ban ritkaságszámba ment a tízezer főnél népesebb városi zsidó közösség – ilyen az egész világon összesen csak három vagy négy akadt. 1880-ra Varsóban százhuszonötezer zsidó lakott, és több mint ötvenezren voltak Bécsben, Budapesten, Odessza-

ban és Berlinben. Nagyjából ennyien voltak New Yorkban is, és ettől kezdve az európai zsidó népességszaporulat tetemes részét Észak-Amerika szívta fel; bár a zsidóság létszáma így is folyamatosan nőtt. 1914-re Kelet-Közép-Európa két nagy birodalmában, Oroszországban és Ausztriában nyolcmillió zsidó élt, majdnem valamennyien a nagy- és a kisebb városokban. Röviden szólva, a zsidó demográfia tükrözte, de egyszersmind meg is haladta az európai népesedési forradalmat és a népesség urbanizálódását. Ahogy a maga korában az emberektől nyüzsgő gettó mesterségesen táplálta a zsidó népi hitet, úgy táplálták az intenzív világi zsidó radikalizmust az új vagy megnövekedett városok zsúfolt ipari negyedei.

A harmadik ok abban rejlett, hogy a zsidó igazságérzet soha nem nyugodhatott. Ahogy a 16. és 17. században a zsidók érzékenyen füleltek minden hírre, amely új messiás feltűnéséről tudósított, úgy kavarta fel a 19. század terjeszkedő zsidó városi központjaiban az érzelmeket, ha a világon bárhol igazságtalanságot követtek el a zsidók ellen. Az ilyen botrányokról most már zsidó újságok százai tudósítottak, olvasni pedig lényegében minden zsidó tudott. A szekularizálódott értelmiség most már nem volt hajlandó a faj szenvedéseit régi vagy újabb keletű bűnöknek tulajdonítani. Az 1840-es damaszkuszi vérvád fontos mérföldköve volt a zsidók radikalizálódásának. A tizenöt éves Lassalle 1840. május 21-én ezt jegyezte föl naplójába: „Még a keresztények is furcsállják, hogy ilyen lomha a vérünk, hogy nem inkább a csatatéren veszünk el, semmint kínzás által. (…) Lehet-e bárhol forradalom igazságosabb, mint ha a zsidók kelnének fel, ők vetnének csóvát Damaszkusz minden negyedére, ők robbantanák fel a lőporraktárt, és szenvednék el a halált üldözőik kezétől? Gyáva nép, nem érdemelsz jobb sorsot."[106] Az ilyen események megnövelték a fiatal, szekularizálódott zsidók körében az elszántságot, hogy szembeszálljanak az igazságtalansággal, akár a zsidók, akár az emberiség ellen követik el, és hogy kihasználják a szaporodó politikai alkalmakat az ilyen gaztettek egyszer s mindenkorra szóló megszüntetésére. Lassalle később létrehozta az első jelentős német szakszervezeti szövetséget, megalapította a német szociáldemokráciát, és számtalan fiatal zsidó lépett a nyomdokaiba.

Indítékban nem volt hiány. Így például 1858 júniusában, a 24-ére virradó éjszakán egy Edgardo Mortara nevű hatéves bolognai zsidó fiút a pápai rendőrség elragadott családja köréből, majd Rómába, a katekumenek házába vitte. Egy keresztény szolgáló azt vallotta, hogy öt évvel korábban megkeresztelte a gyermeket, mert azt hitte, a halá-

lán van. A pápai állam törvényei értelmében a rendőrség és az egyház jogszerűen járt el, és a szülők tehetetlenek voltak. Világszerte kitört a tiltakozás, nemcsak a zsidók, hanem keresztény egyházi személyek és államférfiak részéről is, de IX. Pius pápa nem engedett, és a fiú a katolikusok kezén maradt.[107] Ez a jóvá nem tett erőszak vezetett 1860-ban a franciaországi Alliance Israélite Universelle megalakulásához; a szervezetnek – amelyet sok más hasonló követett – az volt a rendeltetése, hogy „megvédje a zsidók polgári jogait és vallásszabadságát". Az eset ugyanakkor tovább fokozta azt az évszázados gyűlöletet, amelyet a zsidóság az abszolutizmus minden formája iránt táplált.

A zsidósággal szembeni méltánytalan bánásmód azonban a cári Oroszországban volt a legmódszeresebb és a legelkeserítőbb. Elmondható, hogy a világ radikálisainak szemében a cári rendszer képviselte az önkényuralom legsötétebb és legmegátalkodottabb formáját, a zsidók esetében pedig, akik az oroszországi rendszer iránt különös gyűlöletet éreztek, ez volt a baloldali orientáció negyedik és alighanem legjelentősebb oka. Ezért a zsidókkal szembeni orosz magatartás, amely önmagában is elborzasztó, fontos jelensége a modern világtörténelemnek, és részletesebb vizsgálatot igényel. Mindenekelőtt azt kell megérteni, hogy a cári rendszer a kezdetektől megrögzött ellenségességgel szemlélte a zsidókat. Míg a többi önkényuralmi rendszer, Ausztriában, Poroszországban vagy akár Rómában is, ambivalens álláspontot foglalt el, és egyidejűleg vagy váltakozva védte, használta fel, zsákmányolta ki és időnként üldözte a zsidókat, az oroszok mindig is elfogadhatatlan idegeneket láttak bennük. Lengyelország 1772 és 1795 között bekövetkezett, többszörös felosztásáig többé-kevésbé sikerült a zsidókat távol tartani birodalmuktól. Mihelyt azonban a lengyel területek megkaparintásának mohó vágya népes zsidó lakosságot sodort határaik közé, a rendszer rögtön „zsidó kérdésről" kezdett beszélni, amelyet feltétlenül „meg kell oldani", mégpedig vagy asszimiláció, vagy kiűzetés útján.

Az oroszok valójában az első nagyszabású modern társadalmi machinációt hajtották végre, amennyiben emberi lényekkel (adott esetben a zsidókkal) úgy bántak, mint a földdel vagy a betonnal, amit ide-oda lehet lapátolni. Először is speciális települési övezetet jelöltek ki a zsidók számára. Ez a terület, amely 1812-ben nyerte el végleges alakját, huszonöt nyugati kormányzóságot foglalt magában a Balti-tenger és a Fekete-tenger között, és a zsidók még ideiglenesen, utazás céljából is csak különleges hatósági engedéllyel hagyhatták el. Ezt követte 1804-től egy sor olyan rendelet, amely megszabta, hogy ezen a

területen belül a zsidók hol lakhatnak, és lakóhelyükön mivel foglalkozhatnak. A leghátrányosabb az a szabályozás volt, mely szerint a zsidók nem lakhatnak és nem dolgozhatnak falvakban, és nem adhatnak el alkoholt a parasztoknak; ez megélhetésétől fosztotta meg a zsidó lakosságnak azt az egyharmadát, amelynek falusi bérlete volt vagy falusi kocsmát tartott fenn (további egyharmad foglalkozott kereskedelemmel – a többiek nagyrészt kézművesek és iparosok voltak). A cél elméletileg az volt, hogy a zsidókat a földeken végzendő „termelőmunkára" szorítsák; csakhogy földhöz jutni nehéz vagy éppen lehetetlen volt, a korlátozások pedig a valóságban arra irányultak, hogy a zsidókat áttérésre vagy végleges távozásra kényszerítsék. A gyakorlatban mindez a zsidók elszegényedéséhez vezetett, valamint a terület városaiba való folyamatos és tömeges betelepüléshez.

A hüvelykszorítón legközelebb 1827-ben csavartak, amikor I. Miklós, az egyik legkönyörtelenebb önkényuralkodó kibocsátotta a „kantonista rendeleteket", amelyek értelmében minden tizenkét és huszonöt év közötti zsidót besoroztak. A fiatalabb fiúkat a katonai kiképzőállomásokon működő kantoniális iskolákba küldték, ahol ki voltak téve annak, hogy olykor csoportosan áttérésre kényszeríts ék őket. A kormánya zsidó iskolákat is meg akarta semmisíteni. A hatóságok rendszeresen igyekeztek a zsidó gyermekeket állami iskolákba terelni, ahol az orosz, a lengyel és a német volt a tanítási nyelv; a cél ez esetben is az áttérés előmozdítása volt. 1840-ben zsidó bizottságot alakítottak a nyilvánosan nemkívánatosként, többé-kevésbé bűnözők gyülekezeteként kezelt zsidó közösség „erkölcsi nevelésének" érdekében. A zsidó vallási könyveket cenzúrázták vagy megsemmisítették. Csak két zsidó nyomdát engedélyeztek, Vilnában, illetve Kijevben, és az utóbbi városból a zsidókat három évvel később kiűzték. A kormány fondorlatosan törekedett a zsidó közösségek megosztására, ellentéteket szítva *mászkil*-ok és ortodoxok között. 1841-ben például a *mászkil* Max Lilienthalt (1815-1882) állították az új állami zsidó iskolák élére; ezek valójában Talmud-ellenes intézmények voltak, amelyek az ortodoxok szerint arra irányultak, hogy gyermekeiket felajánlják „a hászkálá Molochjának". Lilienthal azonban hamarosan megelégelte az iskolák körül dúló ádáz küzdelmet, és négy évvel később elmenekült az országból, hogy Amerikába emigráljon. A kormány továbbá megtiltotta a zsidóknak a hagyományos ruhadarabok, így a *kipa* és a *kaftán* viseletét, és két csoportra osztotta őket: „hasznosakra" és „fölöslegesekre"; az utóbbi csoportot háromszoros sorozási kvóta sújtotta.

A század folyamán apránként rengeteg zsidóellenes – megkülönböztető vagy tevékenységüket szabályozó – törvény gyülemlett fel. Ezek egy részét tulajdonképpen soha nem léptették hatályba; egy tekintélyes részüket pedig vesztegetéssel meg lehetett kerülni. Gazdag szülők zsidó gyermekeket „vásároltak meg", hogy az állami iskolákban vagy a hadseregnél elfoglalják saját gyermekeik helyét. Ugyancsak pénzen vehették meg azok, akiknek telt rá, az utazási engedélyt, a nagyvárosokban való lakhatási jogot vagy a tiltott foglalkozások űzését. A zsidókérdés „megoldási" kísérlete rendkívüli mértékben súlyosbított egy további problémát: a cári hivatalnoki kar gyógyíthatatlanná váló s az egész államot elrothasztó korrupcióját.[108] Emellett a kormány politikája soha nem volt huzamosabb időn át következetes; állandóan ingadozott liberalizmus és elnyomás között. 1856-ban II. Sándor, az új cár liberális korszakot nyitott, és a zsidóknak is megadott bizonyos jogokat, feltéve, ha hosszú szolgálati idővel rendelkező katonák, egyetemi végzettségűek vagy „hasznos" kereskedők voltak. Ez a szakasz az 1863-as lengyel felkeléssel és a cár elleni merényletkísérlettel ért véget. Az 1870-es években újabb liberális szakasz következett, amelynek újabb, ezúttal sikeres merénylet vetett véget. Ettől kezdve a zsidók oroszországi helyzete drámaian megromlott.

A cári Oroszország utolsó fél évszázada folyamán a zsidókkal kapcsolatos hivatalos rendeletek együttese valóságos emlékműve az emberi gonoszságnak, ostobaságnak és hiábavalóságnak. Az utolsó annotált összeállítás, a *Gimpelson's Statutes Concerning the Jews (1914-15)* közel ezer oldalt tesz ki.[109] A helyzet összegezése, amelyet Lucien Wolf angol történész végzett el, a következő tényeket állapította meg.[110] A zsidók az orosz lakosság 1/24 részét alkották. Ezeknek mintegy kilencvenöt százaléka a birodalom 1/23 részét kitevő körülhatárolt területre szorult; túlnyomó többségük az e terület 1/2000 részét elfoglaló városokba és *stetl*-ekbe. A zsidó útlevél megállapította, hogy az útlevél tulajdonosa zsidó, és meghatározta, hová szól a lakhatási engedélye. A zsidók elől még a kijelölt övezet legtöbb részét is elzárták, az engedélyezett körzetek számát pedig folyamatosan csökkentették; így tiltották ki a zsidókat például Kijevből és Szevasztopolból. A Don vidékét minden átmenet nélkül törölték az engedélyezett helyek közül, ezt követte a kaukázusi Kubán és a Terek vidéke, majd a jaltai üdülőtelep; egy tüdőbajos zsidó diákot például gyógykezelése alatt utasítottak ki, a rendelet hatályba lépése miatt. Ha a zsidók a kaukázusi gyógyforrásokat akarták felkeresni, kihallgatáson kellett átesniük, amelyet egy katonatiszt vezetett. Bizonyos üdülőhelyek nyitva

voltak ugyan előttük, de szigorú kvótarendszer alapján; Darnyicában például egy üdülési szezon alatt csak húsz zsidó család tartózkodhatott. A kijelölt terület más üdülőhelyeire zsidó semmi szín alatt be nem tehette a lábát.

Voltak a zsidóságon belül egyes kiváltságos kategóriák, amelyek tagjai elhagyhatták a települési övezetet, sőt még le is telepedhettek a határain túl: idetartoztak a leszerelt katonák, az egyetemi végzettségűek, a „hasznos kereskedők", valamint a „gépszerelők, pálinka- és serfőzők és kézművesek, mialatt mesterségüket gyakorolják". Ám az ilyeneknek is különleges, nehezen hozzáférhető és rendszeresen megújítandó iratokra volt szükségük; továbbá, különösen 1881 után, a szóban forgó kategóriákból is mindegyre lefaragtak. Így például a leszerelt katonák közül egyik percről a másikra csak azok őrizhették meg kiváltságaikat, akik 1874 előtt szolgáltak a hadseregben; a kereskedőknek pedig ugyanilyen hirtelen megtiltották, hogy alkalmazottat vagy szolgát vigyenek magukkal. Ugyanígy törölték a kiváltságos kézművesek és iparosok sorából a dohányipari munkásokat, a zongorahangolókat, a henteseket, a sárcipőjavítókat, a falazó kőműveseket, az ácsokat, a vakolómunkásokat és a kertészeket. Különösen szigorú korlátozások sújtották a nődolgozókat, leszámítva a prostituáltakat. (Azt a prostituáltat, aki beszüntette hivatása gyakorlását, a rendőrség gyorsan fölfedezte, és visszaküldte a gettóba.)[111] Az a zsidó bába, aki a kijelölt területen kívül is űzhette mesterségét, nem vihette magával saját gyermekeit, hacsak a férje nem volt maga is „kiváltságos személy".

Azok a diákok, akik az orosz egyetemek szigorú felvételi kvótái miatt külföldön végezték el felsőfokú tanulmányaikat, nem voltak kiváltságos státusra jogosultak. A Kaukázusban letelepedési jogot élveztek azok az úgynevezett „hegyi zsidók", akik azt állították, hogy őseiket Nabukodonozor száműzte erre a vidékre Kr. e. 597-ben; másfelől viszont máshová nem is mehettek. Azoknál a zsidóknál, akik a kijelölt területen kívül élhettek, még saját fiaik vagy lányaik sem szállhattak meg, hacsak nem tartoztak maguk is a kiváltságosak közé. Az ilyen, a kijelölt területen kívül élő kiváltságos zsidókat valójában egész sor további korlátozás sújtotta, és ha ezeket a szabályokat megszegték, az első esetben megbírságolták, a másodikban kiutasították őket. Mindezekben az ügyekben a törvények kivételesen bonyolultak voltak, továbbá szüntelenül módosítottak rajtuk a szenátusi szavazások, a minisztériumi körlevelek, a helyi hatóságok szabályozásai vagy a magasabb és alacsonyabb rangú hivatalnokok önkényes döntései.

Az állandóan változó törvények és rendeletek érvényesítése lidércnyomás volt minden érintettnek – leszámítva a korrupt rendőröket és a bürokratákat. A Nyugatról érkezett látogatókat mélységesen megdöbbentette a látvány, amikor a hajnali órákban, az *oblavá*knak nevezett éjszakai razziák után, rendőrosztagok hajtották végig az utcákon a rémült zsidók csoportjait. A rendőrségnek joga volt rá, hogy éjszaka is betörjön a házakba, és akár erőszakot is alkalmazva, életkortól vagy nemtől függetlenül, mindenkitől hivatalos okmányt követeljen tartózkodási vagy lakhatási jogosultságának igazolására. A zsidókat szüntelenül megalázták keresztény szomszédaik előtt, hogy ezzel is fenntartsák a vélekedést, miszerint a többiektől különböző, alsóbbrendű emberek, és ne engedjék kihunyni a pogrom szellemét. A rendőrség még első osztályú szállodákban is megállította és kikérdezte azokat, akik „zsidó fiziognómiájuk" okán gyanúba kerültek. Nagyon is kitelt tőlük, hogy nevezetes vagy előkelő külföldieket is kiutasítsanak; így járt például Oscar Straus, az Egyesült Államok konstantinápolyi nagykövete. A Szentpétervárott megrendezett nemzetközi Rubinstein-versenyen zsidó zongoristák is indulhattak, de csak azzal a feltétellel, hogy az éjszakát nem töltik a városban.

A rendőrség időnként nagyszabású „zsidóvadászatokat" is szervezett. Bakuban például körülzárták a tőzsdét, majd a letartóztatott zsidókat a rendőrkapitányságra vitték, ahol igazolniuk kellett, hogy jogosan tartózkodnak a városban. A szmolenszki járásban lévő Pohinok városát 1909-ben körülvette a lovasrendőrség, de csak tíz „illegális" ott-tartózkodónak jutott a nyomára; ekkor nagy vadászatot rendeztek az erdőben, és sikerült még hetvennégyre rátalálniuk.[112] A letelepülési törvény korrupttá tette az egész rendőrséget, amely berendezkedett arra, hogy a zsidókból pénzt csikarjon ki. Ha akadozott az üzletmenet, a rendőrfőnökök arra buzdították a keresztényeket, hogy beadványokban sürgessék a zsidók kiűzetését, azon az alapon, hogy környezetükben „elégedetlenséget szítanak". Ilyenkor aztán a szegény zsidókat elkergették, a gazdagoktól pedig pénzt szedtek. A kijelölt területre visszatérő szegények hamarosan egyre növekvő társadalmi problémákat gerjesztettek. Odesszában például a zsidó lakosság több mint harminc százaléka a zsidó jótékonysági szervek támogatására szorult.

A letelepülési és lakhatási törvényekkel azonban még nem ért véget a zsidók zaklatása. A kormány előre megadott kvóta szerint sorozta az újoncokat az egyes közösségekben, csakhogy ilyenkor nem vette figyelembe az emigráció okozta létszámcsökkenést. A zsidóknak

legföljebb az újoncok 4,13 százalékát kellett volna kiállítaniuk, a kormány azonban 6,2 százalékot követelt. 5,7 százalékot így is sikerült összeszedni, ám hivatalos helyről felrótták ezt a „deficitet”, ami viszont alkalmat adott az antiszemitáknak, hogy felhördüljenek: lám, a zsidók kibújnak a sorozás alól – holott valójában 20-35 százalékkal több újoncot állítottak ki, mint amennyi méltányos lett volna.[113] 1886-tól kezdve a családokat felelősségre vonták az újoncok elmaradásáért, és súlyos bírságokat vetettek ki rájuk; ha pedig sikeresen akarták elkerülni a sorozást, busás kenőpénzt kellett fizetniük. Az állam tehát katonákat követelt a zsidóktól – de egyszersmind szigorúan megszabta szolgálatuk kereteit. Zsidók nem kerülhettek be a gárdákba, a tengerészetbe, a határőrségbe vagy a vesztegzárat biztosító egységekbe, valamint a csendőrségbe, nem szolgálhattak sem az élelmezési hivatalnál, sem pedig irodai munkán. 1887-ben kitiltották őket minden katonaiskolából és katonai vizsgáról, gyakorlatilag tehát tiszt sem lehetett belőlük. 1888-ban elzárták előlük a katonai gyógyszertárakat, 1889-ben pedig a katonazenekarokat.

Moszkvában és Szentpétervárott a zsidók nem vállalhattak semmiféle állami szolgálatot. Másutt az egyetemi doktorátust szerzett zsidókat elvben megválaszthatták bizonyos tisztségekre, de Wolf beszámolója szerint „a keresztség felvétele nélkül jószerével lehetetlen volt, hogy egy zsidó megfeleljen az állami alkalmazáshoz szükséges valamennyi feltételnek”.[114] Az állami rendszeren belül nem működött sem zsidó tanító, sem zsidó egyetemi tanár, és egyetemi előadóból is csak maroknyi akadt. Ugyanígy nem dolgozott zsidó az igazságügy területén, nem került ki közülük vizsgálóbíró, és bíró is csak egy (őt még az utolsó „liberális” időszakban nevezték ki). Minisztériumi körlevelek tiltották meg, hogy zsidóból-rendőrfelügyelő legyen; csak kémként vagy besúgóként volt szabad alkalmazni őket. Hat fő körzetben zsidók alkották a városi lakosság többségét, és számos városban is ők voltak többségben, ám a helyi választásokon ennek ellenére sem szavazhattak, és nem is jelöltethették magukat valamilyen hivatalra; a kijelölt területen a kormány kinevezhette őket, a testületi összlétszám tíz százalékának erejéig. Zsidók nem vehettek részt az esküdtszékekben, továbbá a menhelyek és az árvaházak igazgatóságában. 1880-tól mint közjegyzők, 1890-től pedig mint ügyvédek is csak különleges engedéllyel működhettek – Wolf azonban megjegyzi, hogy tizenöt év alatt egyetlen ilyen engedélyt sem adtak ki. Földet csak a kijelölt terület városainak és *stetl*-jeinek közvetlen környékén vehettek, bérelhettek vagy kezelhettek; másutt még temetőt sem rendezhettek

be. A zsidókat azzal vádolták, hogy akárcsak a katonaságtól, a föld megművelésétől is vonakodnak, de a gyakorlatban éppen az előírások hiúsították meg a földművelést, és tették tönkre a kevés számú zsidó mezőgazdasági kolóniát. Emellett a hatóságok annyira tartottak tőle, hogy a zsidók harmadik fél bevonásával kerülik meg a tulajdonlási törvényeket, hogy seregnyi újabb rendelkezéssel szabályozták a társulásokat és a részvény társaságok létrejöttét. Ezért számos vállalkozás a zsidókat még a részvényesek közül is eleve kizárta, és ezt a feltételt a részvényesi elismervényen is feltüntették. Törvény tiltotta, hogy a zsidók szerepet vállaljanak a bányaiparban, és további rendelkezések igyekeztek meggátolni, hogy arany, olaj, szén és más ásványok kitermelésében és forgalmában részt vegyenek.

A lakhatási engedélyek, illetve megszorítások mellett a zsidókat leginkább az oktatásra vonatkozó antiszemita törvények bőszítették. A zsidók teljesen ki voltak zárva az olyan élenjáró oktatási intézményekből, mint a szentpétervári polgári műegyetem, a katonai orvosképző egyetem, a szentpétervári villamossági intézet, a moszkvai mezőgazdasági főiskola, a szentpétervári színészképző főiskola, a harkovi állatorvosi intézet és a különböző bányászati főiskolák. A középiskolákba és az egyéb főiskolákra a kvótarendszer, más néven a *numerus clausus* alapján juthattak be. A kijelölt területen a helyek tíz százalékára tarthattak igényt, a kijelölt területen kívül pedig be kellett érniük öt, Moszkvában és Szentpétervárott pedig mindössze három százalékkal. A huszonötezer *héder*-ben, ahol háromszázezer gyermek tanult, tilos volt az orosz nyelv oktatása, nehogy a gyermekek majd középiskolai képzésben részesülhessenek. E rendszabályok következtében a közép és felsőbb iskolákban tanuló zsidó diákok száma drámai mértékben csökkent, holott a szülők kétségbeesetten igyekeztek, hogy gyermekeiket bejuttassák. Gyakran folyamodtak a keresztény igazgatók megvesztegetéséhez; a szolgáltatásoknak itt is rögzített áruk volt.

A cári Oroszország zsidóellenes rendelkezései tehát főleg azt eredményezték, hogy az állami szervek valamennyi csoportja korrumpálódott. Ezekben a rendelkezésekben furcsán ötvöződött múlt és jövő – felidézték a középkori gettót, és előrevetítették a szovjet rabszolgaállamot. Arra viszont, hogy a zsidókérdést „megoldják”, nem voltak alkalmasak; sőt a zsidóság radikalizálásával, mondhatni, végső soron a cárizmus kérdését oldották meg.

A korlátozások ellenére egyes zsidók továbbra is boldogultak. A hátrányos megkülönböztetés merőben vallási jellegű volt, és a zsidók,

ha megkeresztelkedtek, legalábbis elméletben kibújhattak alóla. Ami például az orosz zenét illeti, Anton Rubinstein (1829-1894) és öccse, Nyikolaj (1835-1881), akiknek szülei keresztény hitre tértek, sok éven át irányították a szentpétervári és a moszkvai konzervatóriumot, és az orosz szimfónia és opera fénykorában a zenei élet uralkodó személyiségeivé emelkedtek. A gyorsan fellendülő gazdaságban még át nem tért zsidóknak is sikerült megtalálniuk a maguk helyét; különösen a sör-, dohány-, bőr- és textiliparban, a gabonafeldolgozásban, a bankokban, a hajózásban, a vasútnál és – a tiltások ellenére – az olajiparban és a bányászatban volt erős a képviseletük.[115]

A kormánypolitika tehát semmivel sem csökkentette az antiszemitizmust, sőt éppen az ellenkezője következett be. A kikeresztelkedett és ügyes zsidók szépen boldogultak, másokat azonban a törvények szegénységbe taszítottak vagy éppen kriminalizáltak, aminek következtében az orosz többség egyszerre érzett a zsidók iránt irigységet és megvetést, azzal vádolva őket, hogy egyidejűleg illatosak és piszkosak, nyerészkedők és koldusok, kapzsiak és éhenkórászok, gátlástalanok és ostobák, fölöslegesek és túlságosan is „hasznosak". Az orosz antiszemitizmusban a legkülönbözőbb árnyalatok egyesültek. A cári rendszer a zsidókon kívül más kisebbségeket is üldözött, de értette a módját, hogy egymás ellen is kijátssza őket; különösen a lengyeleket, a letteket, az ukránokat és a kozákokat uszította sikeresen a zsidók ellen. Ebben a korszakban tulajdonképpen Oroszország volt az egyetlen olyan európai ország, ahol az antiszemitizmus a hivatalos kormánypolitika rangjára emelkedett. Ez a kormányzati antiszemitizmus számtalan formát öltött, a pogromok szervezésétől a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve* című hamisítvány kiadásáig.

A kormány célja az volt, hogy a zsidóság létszámát a lehető leggyorsabban és legdrasztikusabban csökkentse. Theodor Herzl 1903-ban Szentpétervárott több miniszterrel tárgyalt, hogy segítséget kérjen cionista programja megvalósításához; naplóját olvasva bepillanthatunk a cári rendszer gondolkodásmódjába. A pénzügyminiszter, a cári mértékkel mérve liberális Szergej Witte gróf ezt mondta neki:

> El kell ismerni, hogy a zsidók elegendő okot szolgáltatnak az ellenségességhez. Van bennük valami jellegzetes pökhendiség. A legtöbb zsidó viszont szegény, és éppen ezért piszkos is, és visszataszító benyomást kelt. Amellett mindenféle sötét üzelmekbe keverednek, amilyen például a kerítés és az uzsora. Ezért még a zsidók barátainak sem könnyű, hogy a védelmükre keljenek. És én mégis a barátjuk vagyok.

(Herzl ehhez hozzáfűzte: „Ha ez igaz, akkor bizonnyal nincs szükségünk ellenségekre.") Witte felpanaszolta, hogy milyen sok a zsidó a forradalmi mozgalmakban. Herzl: „És ezt milyen okoknak tulajdonítja?" Witte: „Azt hiszem, a kormányunk tehet róla. A megboldogult cárnak, III. Sándornak mindig azt mondogattam: »Felség, ha mind a hat- vagy hétmillió zsidót a Fekete-tengerbe lehetne fojtani, én feltétlenül pártolnám ezt a megoldást. De ha egyszer ez lehetetlen, hagyni kell, hogy éljenek.« Tehát mit kíván az orosz kormánytól?" Herzl: „Bizonyos bátorítást." Witte: „De hát a zsidók épp elég bátorítást kapnak – hogy kivándoroljanak. Példának okáért fenékbe rúgásokat."[116]

Az első modern oroszországi pogromra 1871-ben, Odesszában került sor, és főként görög kereskedők szították. Az 1870-es évek zavargásainak többnyire volt bizonyos etnikai színezetük; kivált a szláv nacionalisták jártak élen az antiszemitizmusban. Ám II. Sándor 1881-ben bekövetkezett meggyilkolása után az állam maga vette kézbe a dolgokat, és a „fenékbe rúgások" gyors egymásutánban követték egymást. A nagyobb szabású pogromokat, amelyek sora 1881. április 29-én kezdődött, Ignatyev, a lelkes szlavofil belügyminiszter gerjesztette, s vagy utólag adta rájuk áldását, vagy éppenséggel maga is szervezte őket. Ezek a csaknem egy éven át tartó pogromok száznál több városra terjedtek ki, és egyes esetekben hatalmas tömegeket mozgósítottak. Nemcsak a kormány volt érintve bennük, hanem a rendőrség és számtalan etnikai csoport is. A szélsőbal is bekapcsolódott. A forradalmár Narodnaja Volja párt 1881 augusztusában ezzel a jelszóval bujtogatta az ukránokat a zsidók megölésére: „Keljetek föl a *pán-ok* (nemesek) és a *zsid*-ek (zsidók) cárja ellen!"[117] Az olyan nagy liberális írók, mint Turgenyev és Tolsztoj, hallgattak. A pogromokat egész sor újabb antiszemita törvény követte; ezek „májusi törvények" néven ismeretesek. A pogromokat tulajdonképpen a törvények igazolására használták, a következő indoklással: a csőcseléknek a zsidók elleni támadásai önmagukban ugyan sajnálatosak, mindazonáltal rámutatnak, mennyire felháborítja a népet ez az antiszociális kisebbség; éppen ezért tevékenységüket korlátozni kell. A csőcselék akcióját természetesen a kormány ösztönözte és engedélyezte, mert arra törekedett, hogy a rendszer fogyatkozó népszerűségét egy alkalmas célpont kijelölésével ellensúlyozza. A nácik később ugyanezt a technikát alkalmazták: ők is a népi erőszakra hivatkozva hozták meg a maguk törvényeit. Így aztán az 1881 és 1911 között eltelt harminc év a zsidóellenes akciók hosszú sorának időszaka lett. 1882-ben hozták meg a májusi törvényeket;

1886 és 1889 között korlátozták azoknak a zsidóknak a számát, akik szabadfoglalkozást űzhetnek, és egyszersmind csökkentették a települési övezeteket; 1891-ben több mint tízezer zsidót utasítottak ki Moszkvából; 1893 és 1895 között tömeges kiutasításokra került sor a kijelölt területen kívül; 1894 és 1896 között bevezették a szeszes italok monopóliumát, ami a zsidók számára gazdasági katasztrófával ért fel; 1903-tól kegyetlen pogromok újabb sorozata következett; ezekben nem érték be a zsidók kifosztásával, hanem meg is ölték őket. 1905-ben Kisinyovban ötven fő volt a meggyilkoltak száma és ötszáz a sebesülteké. Odesszában az 1905-ös, négy napon át tartó pogromnak több mint négyszáz zsidó esett áldozatul. Az 1906-os białystoki pogromokba a rendőrség és a hadsereg is bekapcsolódott. 1908 és 1911 között további tömeges kiutasításokra került sor.

Ez az 1881-től kibontakozó, heves, növekvő lendületű és halmozott hatásában elsöprő erejű nyomás törvényszerűen hozta meg eredményét: a zsidók pánikszerűen menekültek Oroszországból nyugat felé. Ennélfogva az 1881-es év volt a zsidó történelem legfontosabb éve 1648, sőt akár 1492 (a spanyolországi zsidók kiűzetés e) óta. Ennek az évnek a következményei oly széles körűek és oly alapvetőek voltak, hogy a világtörténelem szempontjából is számon kell tartanunk. Az első nagy menekülési hullám 1881-82-ben következett be. Ettől fogva évente átlagosan ötven-hatvanezer zsidó hagyta el Oroszországot. A moszkvai kiutasításokat követően 1891-ben száztízezer, 1892-ben pedig százharminchétezer zsidó távozott. Az 1905-ös és 1906-os pogromok éveiben több mint kétszázezerre rúgott a menekülők száma. És ez az exodus korántsem csak Oroszországot érintette. 1881 és 1914 között több mint háromszázötvenezer zsidó hagyta el az osztrák fennhatóság alatt álló Galíciát. További zsidók emigráltak Romániából, ahol ugyancsak nagy nyomás nehezedett rájuk. Mindez azonban nem vezetett a kelet-európai zsidó népesség számának csökkenéséhez. 1914-ben még mindig öt és fél millió zsidó élt Oroszországban, és két és fél millió az Osztrák Birodalomban – a nagy népvándorlás csupán a mintegy két és fél milliós természetes népszaporulatot érintette és helyezte át máshová. Ez pedig mind a zsidók, mind a világ számára jelentős következményekkel járt; a továbbiakban ezeket kell áttekintenünk.

Az emigránsok közül több mint kétmillióan választották célállomásnak az Egyesült Államokat, aminek a legnyilvánvalóbb és legfeltűnőbb következménye az volt, hogy kialakultak az amerikai városi zsidó lakosság széles tömegei. Ez a merőben váratlan jelenség egy-

szersmind merőben újszerű is volt, és idővel megváltoztatta a zsidó hatalom és nemzetközi befolyás egész egyensúlyi helyzetét. A kezdetben Amerikába települt zsidók létszáma alacsony volt, és csak lassan gyarapodott. Még 1820-ban is mindössze körülbelül négyezer zsidó élt az Egyesült Államokban, és az eredeti tizenhárom állam közül csak hét ismerte el őket politikailag. A közösség növekedésének ezt a lassú ütemét nem könnyű megérteni. Mint azt már láttuk, a zsidók előmenetelének útjában igen kevés törvényi akadály állt. Észak-Karolina egyetlen nem protestánsnak sem engedélyezte, hogy közhivatalt töltsön be, mire 1809-ben egy Jacob Henry nevű zsidó egy híressé vált beszédben nyilvánította ki a maga elidegeníthetetlen jogát, hogy tagja legyen az állam képviselőházának – és a Ház az ő pártjára állt. Maryland ugyancsak tiltotta, hogy a keresztényeken kívül mások is közhivatalt viseljenek vagy ügyvédi gyakorlatot folytassanak. 1797-ben egy másik zsidó, Solomon Etting kitartó kampányba kezdett, hogy elérje ennek a korlátozásnak a feloldását. Végül 1826-ban siker koronázta erőfeszítéseit, és rögtön be is választották a baltimore-i városi tanácsba. Bonyodalmakat okozott a sábbát és a vasárnap szembenállása is. 1816-ban Pennsylvaniában elmarasztalták Abraham Wolfot, amiért „világi foglalatosságot űzött az Úr napján, amelyet közönségesen vasárnapnak neveznek"; Wolf fellebbezett, de másodfokon is alulmaradt. Mindez azonban eltörpült azokhoz az alapvető problémákhoz és elborzasztó igazságtalanságokhoz képest, amelyek a zsidókra az Óvilágban nehezedtek. Amikor 1820-ban a Georgia állambeli Savannahban új zsinagógát avattak, Jacob de la Motta orvos hálatelt beszédet mondott:"vajon a lakott világ mely pontján van része az izraelitának több áldásban, több kiváltságban, hol örvend előnyösebb helyzetnek, és hol élvez feltűnőbb tiszteletet a legmagasabb körökben is? (…) Nincs-e bőséges okunk az ujjongásra?"[118]

1826-ban, amikor Etting ügye diadalmaskodott, hatezer zsidó élt Amerikában. Tizenötezren voltak, amikor 1840-ben kirobbant a damaszkuszi botrány; százötven ezren a polgárháború előestéjén. Az olyan régi települések, mint Newport vagy Norfolk, nem fejlődtek tovább. A túlnyomórészt németül beszélő, Bajorországból, Észak-Németországból, valamint Lengyelország, Csehország és Magyarország német-zsidó vidékeiről újonnan érkező zsidók szegények, tisztességesek és szorgalmasak voltak; sokan házalóként kezdték az új életet, hogy aztán boltossá vagy kisvállalkozóvá lépjenek elő. Ezek a jövevények New York államon belül Albanyben, Syracuse-ban, Buffalóban és Rochesterben, továbbá Chicagóban és Detroitban, Cleveland-

ben és Milwaukee-ban telepedtek le. Egy ideig Cincinnati volt New York után a második legnagyobb zsidó központ, de központtá vált St. Louis, Minneapolis, Louisville és New Orleans is. Az 1840-es évek aranylázának idején mintegy tízezer zsidó költözött Kaliforniába. A polgárháború idején New Yorkban negyvenezer főnyi zsidó közösség élt, a második helyen pedig most már Philadelphia állt. Az Amerikában élvezett biztonság ékesszóló jeleként a zsidó közösségek határozottan buzdították az otthon maradtakat példájuk követésére. A rokonoktól érkező lelkes levelek, a szóbeli hírek, a helyi német újságokban megjelenő zsidó sikertörténetek mind ösztönöztek az emigrációra. A bambergi *Das Füllhorn* például 1836-ban így írt:

> Az elmúlt nyáron bevándorolt Amerikába egy bajorországi péksegéd, akinek más vágya sem volt, mint hogy dolgozhasson; az illető tíz éven át járta Németországot és a szomszédos országokat, de munkát csak ritkán talált, még a mindennapi kenyérre valót sem kereste meg. Most azt írta haza a szüleinek, hogy mindjárt megérkezése után munkát talált egy petersburgi pék házában, és az ingyenes ellátáson, mosáson és szálláson kívül havi 40 forint bért is kap. Ó, szabadság és jólét áldott hona![119]

Amerikában a zsidók azt tapasztalták, hogy minden nehézség nélkül képesek alkalmazkodni az új élethez. Az amerikai protestánsokhoz hasonlóan ők is gyülekezeti alapon szerveződtek; egymás után épültek a különböző vallási szokásoknak megfelelő zsinagógák. A zsidók öntudata a damaszkuszi események elleni tiltakozás idején erősödött meg; nemzettestként ekkor találtak először egymásra. Általában azonban ki-ki továbbra is a maga útját járta. Más etnikai vagy vallási csoportokhoz hasonlóan a zsidók is alapítottak néhány utópisztikus vagy mezőgazdasági kolóniát, és másokhoz hasonlóan közöttük is akadtak úttörők és csodabogarak. Egy amerikai hajóskapitány levélben tett panaszt Washingtonnál a St. Thomas-szigeti alkonzul ellen, majd így zárta sorait: „Ui. Ez a N. Levy zsidó, aki egy fekete nővel él együtt, és gyakran jár vele karon fogva az utcán, nagy sérelmére mindazon amerikaiaknak, akiknek ezt kínos szükségből végig kell nézniük” – ám Levy konzult nem mentették fel hivatalából.[120]

Érdekesebb eset volt Mordecai Noah-é, az első diplomáciai státust élvező zsidóé, akit James Monroe 1815-ben azért mentett fel a Tuniszban viselt konzuli tisztség alól, mert „a vallás, amelyet gyakorol, akadályozza konzuli funkcióinak ellátásában”. Noah nem tűrte ezt tétlenül, hanem pamfletet írt az esetről. Ő volt az első amerikai zsidó, aki túlemelkedett önmagán, és típusértékű személyiség lett; száz évvel

később bizonyára filmmágnás vált volna belőle. Ő azonban 1785-ben született, mégpedig Philadelphiában, egy tönkrement házaló fiaként. Felnőve dolgozott aranyozómunkásként és fafaragóként, majd kincstári hivatalnok lett, később politikus, a charlestoni *City Gazette* főszerkesztője, majd tuniszi kalandja után (amelynek során hűtlen kezeléssel vádolták) főszerkesztő a New York-i *National Advocate*-nél, ezután New York rendőrfőnöke, 1824-ben pedig a Tammany Társaság elnöke lett.

Egy évvel később becsvágyó tervvel hozakodott elő: a Niagara folyó egyik szigetén, Buffalóval szemben, várost akart építeni, amely a zsidóknak szolgálna menedékül. Hogy tervéhez támogatást szerezzen, írt a Rothschildoknak és más bankároknak, valamint a különböző országokban működő rabbiknak és főrabbiknak, és azt javasolta: vessenek ki „fejadóként *per annum* három ezüstsékelt vagy egy spanyol dollárt" a világ minden egyes zsidója után, amely összeget „a különböző gyülekezetek pénztárosai gyűjtenék be". Nyilvános kiáltványban tette közzé, hogy az új település, ez az „üzleti alapon álló város" az egész világból érkezett zsidóknak „olyan békét, kényelmet és boldogságot nyújtana, amelyet a régebbi korok intoleranciája és rossz kormányzása megtagadott tőlük". A majdani lakosok közé sorolta „a karaita és szamaritánus zsidókat, India és Afrika fekete bőrű zsidóit, csakúgy, mint a Kokinkínában és Kínában élőket, valamint a malabari tengerparton található szektát", és hozzátette: „Ami az amerikai kontinens indiánjait illeti (…) akik minden valószínűség szerint Izrael elveszett és az asszír király által foglyul ejtett törzseinek leszármazottai, intézkedések történnek majd annak érdekében, hogy helyzetüknek tudatára ébredjenek, és végre egyesülhessenek testvéreikkel, a választott néppel." Noah „pompás selyemköntöst" viselt, a nyakán aranylánc díszlett, és önmagát így mutatta be: „az Egyesült Államok polgára, a mondott állam Tunisz városához és királyságához rendelt korábbi konzulja, New York rendőrfőnöke, ügyvéd, valamint Isten kegyelméből Izrael kormányzója és bírája". A vetélytárs újságok szerkesztői és az európai zsidó sajtó kigúnyolták, és terve is összeomlott. Ő azonban nem csüggedt: a későbbiekben megalapította a Bennszülöttek Amerikai Pártját (a Know Nothings század közepi soviniszta pártjának előfutárát), szervezte a damaszkuszi rémtettek elleni zsidó tiltakozó akciókat, támogatta az 1836-os texasi lázadást, és végül bíróként fejezte be pályáját.[121]

A zsidó telepesek annyiban is tősgyökeres amerikaiaknak számíthattak, hogy véleményük minden fontosabb kérdésben megosz-

lott. Noah például a rabszolga-felszabadítás északi ellenzői közé tartozott. A Délen élő amerikai zsidók a déliek pártján álltak, s ők is tartottak rabszolgákat. Jacob Jacobs charlestoni árverező végrendeletében ezt olvashatjuk: „Továbbá fent említett szeretett feleségemnek, Katey Jacobsnak adom özvegysége tartamára, de nem tovább, valamennyi néger és más rabszolgámat, akiknek neve Toby, Scipio, Jack, Jenny és három gyermeke, Peter, John és Eve, Flora és két gyermeke, Rachel és Lucy, és mind a többi rabszolgát, aki halálom idején esetleg tulajdonomban lesz." Ha egy déli zsidót vallásában és becsületében megsértettek, az illető déli módi szerint válaszolt. 1832-ben a Savannah egyik előkelő zsidó családjához tartozó Philip Minist a luddingtoni ügyvédi testület helyiségeiben sértegetni kezdte James J. Stark, a georgiai törvényhozás tagja, aki „nyomorult zsidónak", „nyomorult izraelitának" nevezte, és kijelentette: „megérdemelné, hogy lehugyozzák". Tárgyalások kezdődtek először az esetleges bocsánatkérésről, majd a párbajról, és végül, amikor Stark a városi szálloda nyilvános ivójában pisztolyt rántott, Minis agyonlőtte ellenfelét. A következőkben eljárás indult ellene emberölés miatt, de végül – a déli párbajhősök nagy megelégedésére – fölmentették.[122]

Minthogy az amerikai zsidók a maguk lakóhelyével azonosultak, nem meglepő, hogy a polgárháború alatt is – az egész nemzethez hasonlóan – államaik szerint oszlottak meg. Mintegy hétezer zsidó harcolt az északiaknál, és háromezren a délieknél. Ha közösségként reagáltak – amire ritkán került sor –, azt mindig a jogaikon esett alkalmi sérelem váltotta ki. Híressé vált az az eset, amelyre a háborúban, nevezetesen 1862. december 17-én került sor. Ulysses S. Grant tábornok ekkor Tennessee államban a következő parancsot adta ki: „Mivel a zsidók mint osztály áthágtak a pénzügyminisztérium által elrendelt minden kereskedelmi szabályozást, csakúgy, mint bizonyos minisztériumi utasításokat, ezennel kizáratnak onnan." Az azonnali, elsöprő erejű tiltakozásban nemcsak zsidók vettek részt; végül, 1863. január 6-án Grant, Lincoln utasítására, visszavonta a parancsot.

Ezekben az években az amerikai zsidóság a német-zsidó felvilágosodástól kölcsönözte a hangnemét, amely liberális, optimista, józan, racionális és hazafias volt, kerülte minden hivalkodást, és mindenkiben csak tiszteletet ébreszthetett. A zsidó bevándorlók jelentős része ugyan német akcentussal beszélte az angolt, de gyermekeik nyilvános iskolába jártak (vasárnaponként pedig zsidó iskolába), és maradéktalanul elvegyültek a helyi társadalomban. Az 1840-es évektől, olyan haladó rabbik, mint David Einhorn, Samuel Hirsch, Isaac

Mayer Wise és Samuel Adler hatására, gyorsan terjedt Amerikában a reformzsidóság mozgalma. Az amerikai zsidóság vezető képviselőit nem érdekelte sem a Messiás, sem Cion; a megváltáshoz véleményük szerint az vezet el, ha a zsidók világszerte terjesztik az etikai monoteizmus üzenetét. Ez a felfogás teljesen összecsengett az amerikai vallás általános hangnemével. Emellett létezett egy konzervatívabb irányzat is, elsősorban Philadelphiában, amely zsidó vallási központtá fejlődött, talán a legfontosabbá az országban. Ebben a városban működött a Vesztfáliából jött, fáradhatatlan energiájú Isaac Leeser rabbi (1806-1868), aki elkészítette a Biblia első angol nyelvű zsidó fordítását, valamint az askenázi és szefárd imakönyvek angol fordítását, 1843-ban *The Occident* címen megalapította az első sikeres zsidó újságot, később pedig az első amerikai Zsidó Könyvkiadó Társaságot, és egész sor amerikai zsidó tankönyvet állított össze az iskolák számára.[123] Mindamellett az amerikai zsidóság „német" korszakában a reformzsidóság mozgalma vált meghatározóvá.

A reformzsidóság volt a judaizmusnak az a válfaja, amely a leginkább vonzhatta azokat a roppant sikeres üzletembereket, akik ez idő tájt váltak az amerikai nyilvánosság jelentős szereplőivé. Ilyen volt Joseph Seligman bankár (1820-1880), akinek Grant elnök felajánlotta a pénzügyminiszterséget, vagy Jacob Henry Schiff (1847-1920), aki 1885-ben a Kuhn, Loeb & Co. feje lett. Ahogy ez a harmincéves háború és a napóleoni háborúk idejében is történt, a polgárháborúban számos zsidó bankár, vállalkozó és ruházati szállító érvényesítette a maga szervezői és pénzügyi szak értelmét, és az 1860-as évektől a zsidók hatalommá váltak az amerikai, különösen pedig a New York-i üzleti életben. Impozáns mértékű jótékonykodásuk anyagilag megfelelően ellátott intézményi háttérrel ajándékozta meg a judaizmust, és ezek az intézmények törvényszerűen erőteljesen liberális irányultságúak voltak. 1873-ban alakult meg az Amerikai Héber Gyülekezetek Szövetsége, két évvel később a Héber Szövetségi Kollégium, 1889-ben pedig az Amerikai Rabbik Központi Konferenciája. Egészen 1937-ig a reformzsidóság elfogadott hitvallása lett a Pittsburgi Program (1885), amelyet Kaufmann Kohler rabbi fogalmazott meg: ez elutasította a Tórának minden olyan törvényét, „amely nem illeszkedik a modern civilizáció nézeteihez és szokásaihoz". A Pittsburgi Program elvetette az étrendre, a tisztaságra és a ruházkodásra vonatkozó régi szabályokat, kinyilvánította, hogy a zsidóság „többé nem nemzet, hanem vallási közösség", tagadta a feltámadást, a mennyországot és a poklot, elutasította a Cionba való visszatérést, és a messianizmust úgy ábrázolta,

mint az igazságért, a méltányosságért és a tisztességért vívott harcot azon a modern társadalmon belül, amelynek a többi vallás és általában a jóakaratú emberek mellett a zsidóság is szerves része.[124]

A nagy emigráció idején tehát úgy festett, hogy az amerikai zsidóság csak egyik, az egészbe észrevétlen belesimuló szála lesz az újvilági vallásosság szövedékének. Az 1881-es szerencsétlenség által kiváltott vakrémület azonban egyszer s mindenkorra megváltoztatta ezt a perspektívát. Az 1881-től 1892-ig terjedő évtizedben évente tizenkilencezer zsidó érkezett az Egyesült Államokba; 1892 és 1903 között ez az átlag évi harminchétezer főre ugrott; 1903 és 1914 között pedig évente már hetvenhatezren jöttek. Ennek a kétmillió zsidó menekültnek vajmi kevés köze volt ahhoz a negyedmilliónyi jómodorú és jómódú, reformista, amerikai gondolkodású és egyre aggodalmasabb zsidóhoz, aki fogadta őket. Ezek a zsidók nagy többségükben ortodoxok vagy haszidok voltak, jiddisül beszéltek, a szemükből rémület sütött; babonásak voltak, és nyomasztóan szegények. Az amerikai zsidóság fennállása óta először tartani kezdett az újonnan érkezőktől, különösen azok döbbenetesen magas számaránya miatt. Joggal vélték úgy, hogy a zsidóellenes visszhang nem fog elmaradni.

Eleddig, akár korábban már Angliában is, a társadalom fő áramlatát képviselő protestáns amerikaiak inkább a pápisták, semmint a zsidók ellen voltak hangolva; a polgárháborúban azonban a zsidóknak háborús nyerészkedést vetettek a szemére, és ettől fogva érzékelhetővé vált az antiszemitizmus. 1876-ban egy New Jersey-i tengerparti szálloda az újságokban tette közzé, hogy zsidókat nem fogad. A következő évben magát Joseph Seligmant sem engedték be a saratogai üdülőtelep vezető szállodájába. Ekkor zsidó üzletemberek vásároltak meg több saratogai szállodát, ami oda vezetett, hogy New York környékén az üdülőhelyi szállodák két csoportra szakadtak, aszerint hogy melyikben szállhatnak meg zsidók és melyikben nem. A szokás átterjedt a szabadkőműves-páholyokra és a vidéki klubokra is, egyes iskolák és főiskolák pedig orosz minta szerint *numerus clausus*-t vezettek be.

A szegény askenázi zsidóknak New Yorkba való tömeges érkezése természetesen kedvezett ennek az új antiszemita szubkultúrának. Ennél azonban összehasonlíthatatlanul fontosabb volt, hogy az emigránsok felébresztették nyugodalmas álmából az amerikai zsidóságot, amely szelíden meghunyászkodó, illedelmes közösségből harsány és életerős csoporttá lett – szabad néppé, amely egy toleráns köztársa-

ságban nőtt fel, és most a háztetőkről kiáltotta világgá a maga hitét és sajátszerűségét abban a városban, amelyet a világ legnagyobb zsidó metropolisává változtatott. Ez lett az igazi Noah-féle menedék, sőt több is annál: magva annak a hatalomnak, amely később majd hatékonyan fejti ki tevékenységét az egész világ zsidóságának javára.

A jómódú New York-i zsidók még nem fogták fel, micsoda lehetőségeket tartogat az Európából való tömeges menekülés. A zsidók történelmének oly sok más eseményéhez – például az 1648-as mészárlásokhoz – hasonlóan az európai exodust is lehetett az isteni Gondviselés tervének egyik elemeként értelmezni; ez a felismerés azonban még váratott magára. A New York-i módos zsidók becsületére legyen mondva, hogy szorongásaikat elfojtva minden tőlük telhetőt megtettek a keleti tömegek szívélyes fogadtatása és honosítása érdekében. Ám akadtak olyanok, akik náluknál messzebb láttak. A Ward Islanden felállított, bevándorlókat fogadó zsidó segélyszervezet munkatársai között volt Emma Lazarus (1849-1887), a fiatal költőnő, akinek tehetségét Emerson fedezte fel és iskolázta. A fiatal nő romantikus buzgalommal lángolt a régi és modern zsidó kultúráért; egyaránt fordított Heine írásaiból és Júda háLévi, a nagy középkori költő műveiből. Méltányolta Longfellow megindító költeményét a newporti temetőről, de fájlalta annak negatív végkicsengését: „És a halott népek már nem támadnak fel." Nem igaz! A zsidók igenis feltámadnak! Emma Lazarus ősi és vagyonos szefárd családból származott, de a szegény askenázi zsidókban, akik batyuikkal ott szorongtak a bevándorlási hatóságok előtt, egy majdani hadsereg katonáit látta, akik majd Amerikában vagy Izraelben – esetleg itt is, ott is – újjáépítik Jeruzsálemet. A *New Century* című folyóiratban (1882) védelmébe vette őket az antiszemita rágalmak elől. Talán minden amerikai kortársánál inkább megértette, mit jelent Európa üldözött szegényeinek az amerikai eszme és az amerikai valóság. Amikor a New York-i kikötő bejáratánál felépítették a Szabadság-szobrot, *The New Colossus* című szonettjében halhatatlan szavakat tulajdonított a Szabadságnak:

Küldd hozzám a boldogtalant,
Mind, ki megfáradt s levegőre vágy,
Nyüzsgő partjaidról a sok szegényt,
A hontalant, kit lét vihara hány.
S arany kapumnál én adom a fényt.

Ezen belül Emma Lazarus azt is megértette, mit jelent Amerika a világ zsidósága számára. Vajon idővel nem húzzák-e ki magukat a

„megfáradt tömegek”, és nem erősödnek-e meg annyira, hogy kinyújtják segítő kezüket az Újvilágból egykori hazájuk, az Óvilág felé? *The Banner of a Jew* című verse cionista szellemiségű. Egy másik, *An Epistle to the Hebrews* (1882-83) című műve előrevetíti, hogyan támasztja fel Amerika és a Szentföld összefogása a zsidó civilizációt. És a New York-i nyomornegyedekben egyre csak szaporodó szegényben, a régi hazájából kitaszított askenázi zsidóságban nemcsak az életet fedezte fel, hanem a reményt is.[125]

Élet pedig volt, de mennyi. Amikor az újonnan érkezők New Yorkba áramlottak, a divatos, német típusú zsinagógák áttelepültek észak felé, Manhattanbe. A menekültek a Lower East Side-on tömörültek, azon a másfél négyzetmérföldes területen, amelyet a Bowery, a Third Avenue, a Catherine Street, a 14th Street és az East River határolt. Itt 1910-re ötszáznegyvenezer zsidó zsúfolódott össze az úgynevezett Dumbbell-bérkaszárnyákban; ezek formáját egy 1879-es városi rendelet szabta meg, amely kötelezővé tette a szellőzőaknát. A házak öttől nyolc emelet magasak voltak, huszonöt láb szélesek és száz láb mélyek, minden emeleten tizennégy szobával, amelyek közül csak egy kapott természetes fényt. A New York-i zsidó városrész központja a legsűrűbben lakott, úgynevezett Tizedik negyed volt; itt 74.401 ember élt 1.196 bérházban, amelyek negyvenhat háztömböt alkottak (1893). Ez azt jelentette, hogy egy angol holdnyi területen 701,9 fő volt a népsűrűség. Itt volt a központja az úgynevezett „varrótűiparnak” is, amely a legtöbb bevándorlót foglalkoztatta: konfekcionált ruhadarabokat szabtak és varrtak heti hetvenórás munkaidőben, tizenkettedmagukkal egy parányi helyiségben összezsúfolva. New York 241 ruhaipari cégéből már 1888-ban is 234 volt a zsidó; 1913-ra ez lett New York legnagyobb iparága, amely 16.552, jórészt zsidó tulajdonban lévő üzemében 312.245 embert foglalkoztatott.

Kizsákmányolták-e ezt a munkaerőt? Igen, kizsákmányolták. Ugyanakkor ez a helyzet a felfelé irányuló társadalmi mobilitás nagy ösztönzője is volt. Érkezésükkor a menekültek riadtak voltak és alázatosak. Egy jiddis újság 1884-ben a következőket írta: „A mi arisztokrata német zsidóink emberbaráti intézményeiben szép irodákat, díszes íróasztalokat látni, de az arcok merevek és szigorúak. Minden szegény embert úgy kérdeznek ki, mintha bűnöző volna, mindre lenéznek, minden szerencsétlen átéli a saját lefokozását, és reszket, mint a nyárfalevél, éppen úgy, mintha egy orosz hivatalnok előtt állna.”[126] Húsz évvel később ennek az alázatos szellemnek már nyoma sem volt. Kialakult egy teljes körű, zsidók vezette szakszervezeti mozgalom,

amely négy drámai sztrájk révén építette ki hatalmát. Emellett a Keletről jött zsidók a varrótű fegyverével küzdötték fel magukat, hogy független és mások által tisztelt emberek legyenek. A zsidó bevándorlók átlagosan csupán tizenöt évig maradtak a Lower East Side-on, utána továbbköltöztek, először Harlembe (amely valaha jómódú német-zsidó negyed volt), majd Bronxba és a Washington Heightsre, majd még tovább Coney Islandre, Flatbushba, Boro Parkba és az Eastern Parkwayre. Gyermekeik főiskolákra és egyetemekre jártak; különösen sok orvos és ügyvéd került ki közülük. Mások először kisvállalkozók, majd nagyvállalkozók lettek. Egykori zsidó házalók egész Amerikát átfogó csomagküldő szolgálatokat hoztak létre, amelyek legjellemzőbb vonásai Julius Rosenwald Sears and Roebuck-jában összegeződtek. New Yorkban a zsidók útja a kis boltokból és műhelyekből vezetett a hatalmas áruházak felé. A Bajorországból érkezett Benjamin Bloomingdale 1872-ben rövidáruüzletet nyitott; 1888-ra a család a maga East Side-i üzletházában ezer alkalmazottat foglalkoztatott. Az Altman Fivérek üzletházában ezerhatszázan dolgoztak. Isidor és Nathan Straus átvette az R. H. Macy áruházat. Hasonló családi csoportok hozták létre a Gimbelst, a Sternst, Brooklynban pedig az Abraham & Straust. Az 1900-as évekre, amikor már egymillió New York-i lakos beszélt jiddisül, New Yorkban működött a világ legnagyobb jiddis sajtója, napi hatszázezer eladott lappéldánnyal és négy vezető lappal: a radikális és nacionalista *Warheit*-tel, az ortodox és konzervatív *Jewish Morning Journal*-lel, a szocialista *Forward*-dal és az ortodox és cionista *Tageblatt*-tal. Hamarosan azonban zsidóké lett a főszerep az angol nyelvű nyomtatott médiában is. Arthur Hays Sulzberger és Arthur Ochs adta ki a *New York Times*-t, Dorothy Schiff és J. David Stern a *New York Post*-ot. Idővel létrejöttek a nagy zsidó kiadók is – Horace Liveright megalapította a Boni & Liverightot, George Oppenheim és Harold Guinzburg a Viking Presst, Richard Leo Simon és Lincoln Schuster a Simon & Schustert, Bennett Cerf a Random House-t és Alfred Knopf az Alfred A. Knopfot. Erre az időre mind Manhattanben, mind Brooklynban már több mint hatszázezer zsidó telepedett le. Bronxban a zsidók az összlakosság harmincnyolc százalékát adták, egész New Yorkban pedig huszonkilenc százalék volt a zsidóság mint a legnagyobb etnikai csoport aránya; New York, a maga 1.640.000 zsidó lakosával (1920-as adat) vitathatatlanul a föld legnagyobb zsidó (és jiddis) városa lett. 1880-ban az Egyesült Államok ötvenmilliós lakosságán belül a zsidók alig voltak többen negyedmilliónál; negyven évvel később, amikor az ország már száztizenötmillió

főt számlált, a zsidók tizennyolcszor annyian, azaz négy és fél millióan voltak.

Ez a hatalmas zsidó tömeg nem olvadhatott be csak úgy, minden további nélkül a maga amerikai hátterébe, hiszen sűrítménye és összegezője volt a zsidóság minden árnyalatának, és soraiban ott voltak jó néhányan a legszigorúbban vett judaizmus legszenvedélyesebb képviselői közül. 1880-ban a több mint kétszáz amerikai zsinagóga mintegy kilencven százaléka a reformzsidóság szellemét képviselte; amikor azonban az újonnan jöttek is hallatták hangjukat, és befolyásuk érzékelhetővé vált, ez a hegemónia tarthatatlan lett. Elhíresült a jelenet, amely 1883-ban zajlott le a Hebrew Union College – az Egyesült Államok legfőbb, reformszellemű rabbiképző szemináriuma – első végzős hallgatóinak díszvacsoráján. Az alkalom tiszteletére tengeri rákot és egyéb, nem kóser fogásokat szolgáltak fel, mire nagy felzúdulás támadt, és számos nagy tekintélyű rabbi távozott megbotránkozva és utálkozva. Ezután az amerikai zsidóság gyorsan átrendezte sorait. 1886-ban a konzervatívok is megalapították a maguk rabbiképző intézetét (Jewish Theological Seminary), és az ortodoxok is kiépítették intézményi infrastruktúrájukat, hiszen az Egyesült Államok 533 gyülekezetéből 316 még mindig ortodox volt. A későbbiekben hármas struktúra alakult ki: az élen álltak a konzervatívok, másodiknak jöttek az ortodoxok, és a reformzsidóság csupán a struktúra harmadát mondhatta magáénak. 1910-re az amerikai judaizmus elképesztően sokszínűvé vált. A gazdagabb reform zsinagógákban a prédikátorok anglikán stílusú öltözéket viseltek, az istentiszteletek nyelve angol volt, férfiak-nők elvegyültek egymás között, kórus énekelt, és szólt az orgona. Judah Magnes, a divatos Emanu-El zsinagóga rabbija ugyanebben az évben büszkén közölte New York-i gyülekezetével: „Egy másik városba való jó nevű keresztény ügyvéd elmondta nekem: egy vasárnap délelőtti istentisztelet elején lépett be ebbe az épületbe, és amíg a pap egy alkalmi megjegyzése el nem árulta, nem is sejtette, hogy zsinagógában van."[127] Ötmérföldes körzeten belül azonban olyan zsidó gyülekezeteket is lehetett találni, ahol a prágai Lőw rabbi, a Bá'ál Sém vagy a vilnai *gáon* ugyancsak otthon érezte volna magát. Ugyanerre az időre az amerikai zsidóság körében a világi judaizmus valamennyi árnyalata is megtalálható volt. Arról, hogy túlnyomó többségük egy sajátos irány felé orientálódjék, vagy éppen a világ zsidóságának élére álljon, még nem lehetett szó. A szerveződés azonban megkezdődött. 1906-ban megalakult az Amerikai Zsidó Bizottság, amely azért összpontosított egyre növekvő mértékben szám szerinti,

pénzügyi, gazdasági és mindenekelőtt politikai erőforrásokat, hogy majdan, ha a világ zsidósága többségi konszenzusra jut a jövőjét illetően, támogathassa ezt a célkitűzést. És mindez közvetlen következménye volt az 1881-es oroszországi tragédiának.

Voltak azonban egyéb következmények is. A helyzet úgy festett, mintha a történelem lassan oldana meg egy nagy kirakós játékot, egymás után illesztve a helyükre az egyes mozaikdarabokat. Az egyik ilyen elem a népes amerikai zsidóság volt, a következő a cionista eszme lett. Ez utóbbit is az 1881-es események tolták az előtérbe. Az orosz pogromok előtt a zsidók nagy többsége az asszimiláció valamilyen formájában látta a jövőjét. A pogromok után egyes zsidók más lehetséges alternatíva után néztek. A gondolkodás tengelye elmozdult. A zsidók szemlélete már nem volt olyan optimista és magabiztos. Lázasabb, nyugtalanabb lett – és ezért kreatívabb, képzeletgazdagabb. Az orosz rémségek nyomán a zsidók töprengeni kezdtek: nem lehetne-e létrehozni valamilyen eszményi közösséget, ahol a zsidók nem csupán biztonságban érezhetnék magukat, ahol nem pusztán eltűrik, hanem szívesen látják őket, ahol otthon lehetnek; nincs-e olyan hely, ahol ők és nem mások az urak? A cionizmus természetesen nem volt új jelenség. Régi volt, mint a babiloni száműzetés. Nem énekelte-e már a Zsoltárok költője is: „Babilon folyóvizeinél, ott ültünk és sírtunk, mikor a Sionról megemlékezénk."[128] Több mint másfél évezred óta minden zsidó nemzedékben, minden zsidó közösségben volt egy-két olyan ember, aki Cionról álmodott. Némelyek valóra váltották az álmukat, mert odamentek: Tiberiasba, Cfátba, magába Cionba. Mások kis gyülekezeteket vagy kolóniákat alapítottak. Mindezek az emberek azonban vallási cionisták voltak, akik abban reménykedtek, hogy így vagy úgy, de előbbre hozzák a messiási kort. Ez volt az elképzelése Zevi Hirsch Kalischer német rabbinak is (1795-1874), aki 1836-ban arra kérte a frankfurti Rothschildokat: adakozzanak, hogy Erec Jiszráélt – vagy legalább Jeruzsálemet – meg lehessen venni Mohammed Alitól, és el lehessen indítani a nép összegyűjtésének folyamatát. 1840-ben, miután Sir Moses Montefiorénak és Adolphe Crémieuxnek sikerült megmenteniük a damaszkuszi közösséget, Júda Álkáláj (1798-1878), a Belgrád melletti Zimony rabbija arra az ötletre jutott, hogy ez a művelet mintául szolgálhatna a világ zsidóságának mint nemzeti erőnek egy általánosabb találkozójához; a résztvevők nyelve a modernizált héber lenne, a rabbi által minden órában várt Messiás eljövendő birodalmának helyszínéül pedig Palesztina szolgálna. Júda Álkáláj számos

röpiratban népszerűsítette ezt a tervet, és őszinteségét bizonyítandó, át is települt Erec Jiszráélbe.

Az 1840-es évektől kezdve világi személyiségek is álmodoztak Cionról. Moses Hess (1812-1875), akárcsak Marx, a hegelianizmustól jutott el a szocializmusig, de hamarosan visszariasztotta a kollektív eszmeiség (szerinte) lelketlen internacionalizmusa, lett légyen szó akár Marx elméleti változatáról, akár Lassalle németországi gyakorlati erőfeszítéseiről. Sok zsidóhoz hasonlóan Hess is a középkorban kereste a maga gyökereit, de a judaizmushoz való visszatérés nála nem annyira vallási, mint inkább nacionalista jelleget öltött. Úgy látta: a történeti fejlődés természetes egysége a nemzetállam, tehát a teljes asszimilációt hirdető felvilágosult zsidók önnön természetüket árulják el. 1859-ben örömmel fogadta, hogy Itália – ez az ugyancsak ősi, de régóta szétdarabolt nemzet – visszahódította a maga nemzeti identitását. Miért ne valósíthatná meg a zsidóság is a maga *risorgimentó*-ját? *Rom und Jerusalem* című nagyszabású művében Hess kifejtette elméletét a zsidó nemzetállamról.[129] amely egyfelől elkerülné az asszimilációt az önfeladásig hajtó *mászkil-ok* túlkapásait, másfelől a szélsőséges ortodoxiát, amely legszívesebben tudomást sem venne a világról. Ez az állam, amely egyaránt elvetné a kereszténység babonáit és az iszlám orientalizmusát, lehetővé tenné, hogy a zsidók a gyakorlatban valósítsák meg a zsidó eszmét, és ekként politikai útmutatással szolgáljanak a többi vallásnak; ugyanakkor pedig arra is módot adna, hogy a zsidók ne Marx negatív ajánlatát fogadják el – azaz ne rombolják szét a maguk hagyományos gazdasági funkcióit –, hanem az eszményi állam megteremtésének pozitív aktusával váltsák meg magukat.[130]

Mindezek a cionista elgondolások azonban – és akadt még belőlük szép számmal – egyaránt tervbe vették valamilyen jeruzsálemi vagy Jeruzsálem körüli település létrehozását. Idővel még Mordecai Noah is felismerte, hogy eszményített zsidó közössége jobb helyen lenne a Jordán közelében, mint a Niagaránál: A zsidók, bár csekély számban, időnként eddig is el-eljutottak Palesztináig; kolóniát azonban még Álkáláj sem létesített. Márpedig hogyan is alakulhatna ki egy vallási vagy világi jellegű avagy egyszerre vallási és világi új Cion, ha nem előzi meg egy kolonizáció s folyamat? Mihelyt a zsidók kolonizációról kezdtek gondolkodni, Anglia, mint a 19. század nagy kolonizáló hatalma, hovatovább a föld egynegyed részének birtokosa felé fordultak. Másfelől Anglia különösen fogékony volt a zsidó idealizmusra, főként annak cionista válfaj ára. Mint már láttuk, nagy külügyminisztere, Lord Palmerston tevékenyen támogatta Palesztina sze-

rény méretű betelepítését, nagy miniszterelnöke, Benjamin Disraeli pedig ennél is messzebbre tekintett. *Alroy* című regénye bemutatja, hogyan akarja a hős visszaadni Jeruzsálemet a zsidóknak. A téma visszatér *Tancred* című, tartalmasabb zsidó tárgyú regényében. Disraelit természetesen le is lehet írni mint romantikus és fölöttébb fantáziadús szefárdot, aki ugyanakkor a brit politika irányítójaként annál pragmatikusabbnak bizonyult. Csakhogy Disraeli értette a módját, hogy egeket ostromló látomásait is megvalósítsa. Indiában egy kereskedelmi társaság alapjain csillogó birodalmat épített fel. Gyakorlati cionista terveit többnyire megtartotta magának, de ezek a tervek nagyon is létezőek voltak. 1851-ben kollégájával, Lord Stanleyvel sétát tett Lord Carrington High Wycombe-i parkjában. Stanley ezt jegyezte fel naplójába:

> Hideg nap volt, de Ő, bár általában nagyon érzékeny az időjárás hatásaira, most mintha megfeledkezett volna a hőmérőről, ahogy egy facsoport mellett megállva, hogy nézeteit meggyőzőbben adja elő, elmagyarázta terve részleteit. (Palesztinában), mondta, bőségesek a természeti adottságok; csak munkára és a munkásoknak nyújtott védelemre van szüksége. A földet meg lehetne venni Törökországtól; pénzben nem lenne hiány: a Rothschildok és a vezető zsidó tőkések segítenének; a török birodalom szétesőben van; a török kormány pénzért mindenre képes lenne; csak kolóniákat kell létesíteni, tulajdonjoggal a föld fölött, és biztonságról gondoskodni a bántalmazásokkal szemben. A nemzetiségi kérdés várhat, amíg mindez lebonyolódik. Hozzátette, hogy a (zsidó) nemzetet behatóan foglalkoztatják ezek a gondolatok, és azt az embert, aki mindezt megvalósítaná, a következő Messiásként, népe igazi Megváltójaként tartan á számon.

Stanley még hozzátette: „Bár sokszor láttam ingerültnek vagy kellemesen izgatottnak, ez az egyetlen eset, amikor jelenlétemben hevesebb érzelmekről tett bizonyságot."[131] Az is lehet, hogy halálos ágyán Disraelit ismét a fenti gondolatok foglalkoztatták; a hagyomány szerint haldokolva héber szavakat mormolt.[132]

Disraelinek a zsidóság és a cionizmus iránti rokonszenve nem pusztán származásából következett: merített az angol filoszemitizmus hagyományaiból is. Különösen a Jakab király Bibliáján felnőtt angol írók fordultak nagy érdeklődéssel a zsidó múlt felé, miközben a zsidóság jelenkori hányattatásai gyakran mélységes együttérzést váltottak ki belőlük. Példának Byron *Hebrew Melodies* című versciklusa kínálkozik. Ugyanakkor természetesen örökös volt a kísértés, hogy az írók a zsidókat ellenszenves vagy antiszociális archetípusokként ábrázolják. Charles Dickens is engedett ennek a kísértésnek a *Twist Olivér*ben

(folytatásokban való közlése: 1837-38), amikor a gonosz Fagint nyers egyszerűséggel csak „a zsidónak” címkézi, annak ellenére, hogy az alak zsidó jellegzetességei nem szembetűnők. Londonban elterjedt volt a zsidó bűnözés, különösen a szegény askenázi közösségen belül. A zsidók ott voltak az Ausztráliába irányuló fogolyszállítmányok első soraiban; mire 1852-ben ezt a rendszert megszüntették, már legalább ezer zsidó volt érintve benne; köztük volt a „kerítések fejedelmeként” ismert Isaac („Ikey”) Solomons[133] is, akiről Dickens állítólag Fagint mintázta. Dickens azonban hevesen visszautasította az állítást, miszerint a *Twist Olivér* antiszemita volna, és *Our Mutual Friend* című regényében (folytatásos közlés: 1864-65), mintha csak a vádat akarná cáfolni, megalkotta egyik legjámborabb életű alakját, Mr. Riah-t, „a szelíd zsidót, akinek fajában mélyen gyökerezik a hála”.

Néha nem világos, hogy vajon egy-egy ilyen fiktív alakot zsidónak szánt-e a szerző. A viktoriánus időkben a zsidókhoz gyakran társították a piszkos vörös haj képzetét, és néhány ellenszenves regényalak – mint a *Copperfield Dávid* Uriah Heep-je vagy Obadiah Slope tiszteletes Anthony Trollope *Barchester Towers*-ában – éppen ilyen hajú. Trollope-ot néha bírálták, amiért úgynevezett rossz zsidókat mutat be. Az bizonyos, hogy nem kedvelte Disraelit (aki politikai regényeiben mint Mr. Daubeney szerepel), de hát ezzel nem állt egyedül: Disraelit sokan nem szerették, köztük Dickens és Thackeray sem, és nem feltétlenül faji okokból; Disraeli pedig visszaadta a kölcsönt, amikor utolsó regényében, az *Endymion*-ban (1881) Dickenst is, Thackerayt is karikírozta. Trollope rengeteg regényt írt, és számtalan idegen szereplőt mutatott be (a 19. századi regényírók közül ő utazott a legtöbbet), de műveinek alapos áttanulmányozása sem utal a zsidókkal szembeni következetes előítéletre. Madame Max Goesler, aki több politikai regényében is szerepel, ízig-vérig tisztességes teremtés, és a *Nina Balataka* (1865) Anton Trendellsohnja ugyancsak Trollope rokonszenves zsidó alakjai közé tartozik. Még Auguste Melmotte-ról, a *The Way we Live Now* (1875) életnagyságnál nagyobb sötét pénzemberéről sem hangzik el ténylegesen, hogy zsidó volna. Trollope úgy állította be, hogy szereplőjének származása homályos; nyilvánvaló azonban, hogy a modellje Albert Grant volt, aki 1831-ben, Dublinban Abraham Gotheimer néven, egy házaló fiaként született. Ez az ember, Kidderminster parlamenti képviselője, volt a Leicester Square fejlesztője, a londoni Credit Foncier és Credit Mobilier igazgatója, ám ugyanakkor visszaélések elkövetésére alapított cégeket, és 1899-ben koldusszegényen halt meg.[134]

A Melmotte-eset mégis bizonyos jelentőségre tett szert, mert egybeesett a zsidókhoz fűződő viszony egy vízválasztónak is beillő fordulópontjával. Az 1870-es évekig a művelt angolok többnyire filoszemiták voltak, ám az említett évtizedben, amelyre általános gazdasági hanyatlás és számos egyéni pénzügyi összeomlás nyomta rá bélyegét, a helyzet lassan megváltozott. Az 1870-es évek közepétől a zsidókhoz sokan nagyszabású citybeli manipulációkat társítottak. Ugyanez a hangulatváltás volt érzékelhető a kontinensen is, különösen Franciaországban, Németországban és Ausztriában – ott azonban csak a már meglévő antiszemita érzelmek váltak erősebbé, Angliában viszont új jelenségről volt szó. A jelenség nyomasztotta a filoszemitákat, és néhányukat arra indította, hogy az immár általuk is elismert „zsidókérdést" új módon közelítsék meg. Ez utóbbiak közé tartozott Sir Charles Warren, a régész, aki az elsők között tárta fel a jeruzsálemi Templom falát. 1875-ben – amikor Trollope regényének hasábjain Auguste Melmotte is feltűnt – Warren kiadta *The Land of Promise: or, Turkey's Guarantee* című könyvét. Időközben, nagyrészt az angol segítségnek köszönhetően, lassan emelkedett a Szemföldön élő zsidók száma, amely az 1840-es években haladta meg a tízezret. Warren most, többé-kevésbé Disraeli elképzeléseihez csatlakozva, azt javasolta, hogy létesítsenek egy előjogokkal felruházott brit társaságot, amely (cserébe Törökország államadósságának részleges átvállalásáért) kolonizálná Palesztinát, „azzal a bevallott szándékkal, hogy fokozatosan bejuttatná oda a zsidókat, akikre az ország elfoglalása és kormányzása várna". Warren úgy gondolta, hogy nagyszabású pénzügyi támogatással, valamint módszeres, tudományos alapon álló fejlesztéssel az ország előbb-utóbb tizenötmillió ember eltartására lehetne képes.

Ugyanennek az évnek a tavaszán Warrenhez egy sokkal hatékonyabb hang is csatlakozott, mégpedig a *Blackwood's*-ban, amely ekkor kezdte meg George Eliot *Daniel Deronda* című regényének folytatásokban való közlését. A könyvet ma kevesen olvassák, és már a maga korában is művészi szempontból bukásnak értékelték, ám gyakorlati hatását tekintve nemigen akadt párja a 19. századi regényirodalomban – vele a kirakós játék egy további fontos eleme került a helyére. George Eliot tizenhét éves korában mélyedt el Josephus Flaviusban, és attól fogva szenvedélyesen érdeklődött a zsidók iránt. Kivételesen tájékozott volt a bibliai kommentárokban és a bibliakritikában. Spinozát fordított angolra, továbbá lefordította Strauss *Das Leben Jesu* című könyvét. Az antiszemita viccek felháborították. Habozott, hogy vajon a zsidókkal szembeni keresztény ellenségesség

„szentségtörő-e vagy inkább ostoba”? 1866-ban megismerkedett egy művelt zsidóval, Emmanuel Deutschcsal, a British Museum katalóguskészítőjével, aki egy, a *Quarterly Review*-ba akkoriban írt híres cikkében bemutatta a keresztény olvasóknak a Talmudot, és hidat akart építeni a két vallás között; Eliot tőle vett héberórákat. 1869-ben Deutsch ellátogatott Palesztinába, és lelkes cionista lett. „A Kelet! – írta Jeruzsálemből. – Legvadabb vágyaim is teljesülnek végre!”[135] Mielőtt Deutsch rákban meghalt volna, George Eliot gyakran látogatta betegágyánál, és a férfi lelkesedése rá is átragadt. Az 1870-es évek elején elhatározta, hogy zsidó tárgyú regényt fog írni, s e célból rengeteget olvasott, és sűrűn járt el a zsinagógákba. Mint írta, késztetést érzett, hogy „a zsidókat olyan rokonszenvvel és megértéssel kezeljem, amilyen csak természetemtől és tudásomtól kitelik. (…) Bennünket, keresztény szellemben felnőtt nyugatiakat különös adósság köt a héberekhez, és akár elismerjük, akár nem, vallási vagy erkölcsi érzületünk is társakká tesz bennünket.”[136]

Eliotnak az 1876-ban befejezett regény megírása és folytatás okban való közlése felkavaró érzelmi élményt jelentett. Amikor a regény végére ért, „a szemem könnybe lábadt”. A könyv mentoralakja, a cionista ideológus Mordecai, a haldokló tudós, akit a szerző Deutschról mintázott: „szegénységbe és ismeretlenségbe vetett ember, akit elgyengített a betegség, és aki tudja, hogy a közelgő halál borít rá árnyékot, és mégis felfokozott életet él, a láthatatlan múltban és a láthatatlan jövőben.” Deutsch-Mordecai hangján George Eliot a cionizmussal kapcsolatos saját reményeit fogalmazta meg: „Amit Izrael nyer, azon nyer a világ is. Mert lesz a Kelet előcsarnokában egy közösség, amely szívén viseli minden nagy nemzet kultúráját és vonzódásait; lesz egy ország, amely feltartóztat minden ellenségeskedést, és olyan semleges terep lesz Keleten, amilyen Nyugaton Belgium.” Ez a híres szakasz tragikus iróniával telítődött az 1914-es nemzedék és még inkább a mi nemzedékünk számára; a maga korában azonban kifejezte a filoszemita értelmiségnek azt az egyetemes meggyőződését, hogy Cion újjáépítésével a béke és a civilizáció honosodik majd meg egy barbár vidéken. Ez a felfogás, akárcsak a *Tancred*-ban, itt is egy Messiás-szerű főalakot tett szükségessé. George Eliot a Mordecai által kiválasztott Daniel Derondában teremtette meg ezt a hőst. A regény végén Daniel feleségül veszi Mirah-t, és Keletre készül, hogy „politikai létre” szervezze népét, és „ismét nemzetté avassam őket, olyan nemzeti központot teremtve nekik, amilyen az angoloké, holott ők is szét vannak szórva ezen a földgolyón”.

George Eliot műveit világszerte és hatalmas példányszámban forgalmazták. Valamennyi 19. századi regényíró közül Angliában csakúgy, mint a kontinensen és Észak-Amerikában, őt tisztelte legjobban az értelmiség. Mindezen olvasók, különösen pedig az asszimilált zsidók százezrei előtt ez a regény tárta fel elsőnek a Cionba való visszatérés lehetőségét. Disraeli egyike volt a keveseknek, akik nem olvasták. Mikor efelől megkérdezték, így felelt: „Ha regényt akarok olvasni, írok egyet." Disraeli azonban kisebbségben maradt. New Yorkban a fiatal Emma Lazarus köszöntötte örömmel a könyvet. Az *Encyclopaedia Britannica* híressé vált tizenegyedik kiadásának „cionizmus" című szócikkében (1911) Lucien Wolf azt írta: ez a regény adta „a zsidó nemzeti szellemiségnek a legerősebb ösztönzést, amióta csak Sábbátáj Cvi feltűnt".[137] Különösen nagy volt a regény olvasottsága politikai körökben. Arthur Balfour nemzedéke a *Daniel Derondá*-n keresztül ismerte meg a zsidóság problematikáját.[138] (Maga Balfour különben 1877-ben, egy évvel a regény megjelenése után ismerkedett meg George Eliottal.) Mindenkit az érdekelt: ki lesz az igazi Daniel Deronda, és mikor jelenik meg? A hangulat némiképp olyan volt, mintha a Messiást várnák.

Az igazi Daniel Deronda 1895. január 5-én bukkant föl, a párizsi École Militaire dermesztően hideg udvarán, s az alkalom Alfred Dreyfus kapitánynak, a francia vezérkar egyetlen zsidó tagjának nyilvános lefokozása volt. Dreyfust azzal vádolták, hogy titkokat adott ki a németeknek, s a tárgyaláson – mint később kiderült, hamis bizonyítékok alapján – el is ítélték. A ceremónián csak néhány újságíró vehetett részt; ezek egyike volt Theodor Herzl (1860-1904), a *Neue Freie Presse* című liberális bécsi napilap párizsi tudósítója. Két héttel korábban ott volt a tárgyaláson is, és hallotta, amikor Dreyfust bűnösnek mondták ki, most pedig ott állt, amikor Dreyfust Darras tábornok elé vezették, s a tábornok elkiáltotta magát: „Alfred Dreyfus, ön méltatlan rá, hogy fegyvert viseljen. A francia nép nevében lefokozzuk!" Dreyfus ekkor hangosan így kiáltott: „Katonák! Ártatlan embert fokoznak le! Katonák! Ártatlan embert fosztanak meg becsületétől! Éljen Franciaország – éljen a hadsereg!" Egy rangidős altiszt levágta Dreyfus jelvényeit és gombjait; majd elvette a kardját, és kettétörte a térdén. A fogoly, akit ezután körbevezettek az udvaron, ismét ártatlanságát hangoztatta. A kinn várakozó hatalmas, fölhevült tömeg, amely hallotta kiáltásait, fütyülni kezdett, és jelszavakat harsogott. Amikor Herzl elhagyta az épületet, éppen azt üvöltötte: „Halál Dreyfusra! Halál a zsidókra!"[139]

Nem telt bele fél év, és Herzl befejezte *A zsidó állam* című könyve kéziratát. Ez volt az a könyv, amely a modern cionizmust útjára indította.

A Dreyfus-ügy és Herzlnek a cionizmushoz való megtérése egyaránt arra utal, hogy a zsidók történelmében jelentős fejlemények következtek be; egyszersmind a kirakós játék további két eleméről van szó, amelyek részletes vizsgálatot igényelnek. Először is a Dreyfus-ügy és az általa feltárt sötét indulatok egyértelműen véget vetettek az illúziók korának, amelyben az asszimilált nyugati zsidók optimista módra feltételezték, hogy az európai társadalomba való befogadásuk már folyamatban van, és nemsokára végleg meg is valósul. 1871-ben Graetz szinte diadalmas felhanggal zárta *Geschichte der Juden* című műve tizenegyedik és utolsó kötetét: „Minden elődömnél elégedettebben művemet azzal az örömteli érzéssel fejezhetem be, hogy a zsidó törzs a civilizált világban végre nem csupán igazságra és szabadságra, de bizonyos elismerésre is talált. Most végre korlátlan szabadságot nyert képességei kibontakoztatására, és ezt nem az irgalomnak, hanem ezerszeres szenvedéssel kivívott jogainak köszönheti."

Ez a növekvő biztonságérzet sehol sem volt erősebb, mint éppen Franciaországban, ahol a zsidók az 1789-es forradalom libertárius örökségét élvezték. Szám szerint nem voltak sokan. Az 1870-es francia vereség, amely elcsatolta Elzász-Lotaringiát, ironikus módon egyszersmind megfosztotta az országot legnagyobb és legkevésbé népszerű kolóniájától, az elzászi német ajkú askenázi zsidóságról. A Dreyfus-ügy idején a majdnem negyvenmilliós Franciaországban mindössze nyolcvanhatezer zsidó élt.[140] A közösséget a kormány által szubvencionált és a kultuszminisztérium fennhatósága alatt álló Consistoire Central irányította; ez dolgozta ki a rabbik megválasztásának szabályait, továbbá megállapította és folyósította fizetésüket. A francia judaizmusnak tehát volt bizonyos államegyházi jellege – és eszerint is viselkedett. Az imakönyvében található „Ima Franciaországért" így szólt: „Izrael és az emberiség mindenható Védelmezője, ha minden vallás közül a miénk a legkedvesebb Előtted, mert a Te kezed munkája, akkor minden ország közül Franciaország az, amelyet a legjobban kedvelsz, mert a legméltóbb Hozzád." Az ima így ért véget: „Add, hogy (Franciaország) ne őrizze a mindenkinek kijáró türelem és igazság kizárólagos jogát, amely éppoly megalázó más államokra nézve, mint amilyen dicsőséges az ő számára. Tedd, hogy sok utánzót találjon, és amint az egész világnak tovább adja ízlését és nyelvét, irodalmának és művészeteinek termékeit, úgy adja tovább elveit is, amelyek – kell-e mondani? – fontosabbak és szükségesebbek amazoknál."[141]

Amikor 1891-ben J.-H. Dreyfust beiktatták a párizsi főrabbi tisztségébe, ő „a francia géniusz” és „a judaizmus alapvető szellemisége” közötti rokonságról beszélt, különösen pedig „a két faj közötti erkölcsi affinitásról”, és a franciákat „a modern idők választott népének” nevezte. Kahn nîmes-i rabbi szerint a francia forradalom volt „a mi menekülésünk Egyiptomból… a mi modern pészáchunk”. Herrmann rheimsi rabbi kijelentette: Franciaországot „az Úr arra jelölte ki, hogy irányítsa az emberiség sorsát (…) hogy elterjessze a világban az igazság, az egyenlőség és a testvériség nagy és szépséges eszméit, amelyek korábban Izrael kizárólagos örökségéhez tartoztak”. Akár Amerikában a reformzsidóság mozgalma, a francia judaizmus is minden tőle telhetőt megtett, hogy elvegyüljön a helyi vallások között. A rabbik majdnem úgy öltöztek, mintha katolikus papok volnának. Még azt is fontolóra vették, ne tartsák-e a sábbáti istentiszteleteket vasárnaponként. A gyerekeknek olyan ünnepségeket rendeztek, amelyek nagyon hasonlítottak a keresztelőre vagy az első áldozásra. A koporsóra halmozott virágok, a gyűjtéshez használt tányérok, a haldoklók meglátogatása, az énekek, az orgonaszó, a prédikációk mind-mind a keresztény gyakorlatról vettek példát. Becslések szerint az egész országban mindössze ötszáz hiteles ortodox zsidó volt.

A zsidó világi személyek ugyanígy kerülték a különbözés látszatát, és ezt a tartózkodást kenetteljes hazafiassággal vegyítették. Nagy elszántsággal küzdöttek a francia állam csábító jutalmaiért: versengtek, hogy bejussanak az elit iskolákba, pályázatokon vettek részt, megcélozták az Akadémiát és a Becsületrendet.„;Valamennyien (ti. a francia zsidók), akik hazájuknál és intézményeiknél fogva már franciák, legyenek azzá szokásaik és nyelvük által is – írta Léon Halévy –, (…) hogy számukra a zsidó név mellékessé váljon, s a francia név legyen a fő.”[142] „Ne legyenek se zsidók, se keresztények – írta Ernest Crémieu-Foa –, hacsak nem az imádkozók között az ima órájában!” James Darmesteter, aki az École des Hautes Études igazgatói tisztségéig vitte, hálájában azt fejtegette, hogy az izraeliták és a franciák kultúrája lényegében azonos: a francia forradalom a judaizmus ideológiáját fejezte ki, és e két választott nép, amely mélységesen hisz a haladásban, együtt hozza majd el a messiási kort, mint „az igazságnak az emberiség körében aratott földi diadalát”. Az ilyen zsidók azt fejtegették, hogy az antiszemitizmus idegen, német importcikk, amely Franciaországban legföljebb felületes figyelemre számíthat.

Ez azonban sajnálatos módon távol állt az igazságtól. A 19. század az áltudományos faj elméletek virágkora volt, és a franciák hozzá-

tették a magukét ehhez az áramlathoz. Igaz, hogy a nyelvek eredetét kutató német filológusok tettek először különbséget az árja vagy indoeurópai és a héber népek között, megállapítva, hogy az előbbiek gyökerei a szanszkritba, az utóbbiaké a héber nyelvcsoportba nyúlnak. Ám ezeket a fogalmakat a franciák népszerűsítették, menet közben összekeverve a nyelvet a fajjal. 1853-ban Joseph de Gobineau gróf, francia diplomata (1816-1882) kiadta híres-hírhedt művét, az *Essai sur l'inégalité des races humaines*-t, amely megkülönböztette az árja erényt a semita (és latin) degenerációtól. A mű a német antiszemiták kézikönyve lett, és óriási hatást gyakorolt például Richard Wagnerre. Ugyanilyen hatással volt a franciákra Ernest Renan, az önfejű polihisztor (1823-1892), *Histoire générale et systéme comparé des langues sémitiques* című művével, amely 1847-ben elnyerte a Volnay-díjat, és még inkább a *Jézus életé*-vel, a 19. század francia könyvkiadásának e legnépszerűbb kötetével, amelyet az antiklerikálisok önelégülten, a katolikusok pedig remegő bűntudattal olvastak. Renan azt vallotta, hogy „a semita faj az indoeurópaihoz képest az emberi természet alacsonyabb szintjét képviseli"; és Jézusról, a humanista hősről nyújtott ábrázolása éppen azért volt drámai, mert „fajának csaknem minden hibájától érintetlennek" mutatta; olyan lénynek, akinek „meghatározó tulajdonsága a határtalan gyengédség". Renannak a zsidók faji alsóbbrendűségéről szóló elméletét házasította össze ügyesen Toussenelnek a zsidó pénzügyi fondorlatok ellen emelt vádjaival Edouard Drumont, amikor megírta *La France juive* című kétkötetes művét (1886), az antiszemita forrásmunkák e legtehetségesebben megírt és leghitelesebben hangzó darabját. A mű rövid időn belül száznál is több kiadást ért meg, és lehetővé tette, hogy Drumont megalapítsa az Antiszemita Ligát és *La Libre Parole* néven kiadja gyűlölködő napilapját (1889).

A francia antiszemitizmus első rétegét tehát az áltudományosság határozta meg. A második réteg az irigység volt. Ha a zsidók mint faj alacsonyabb rendűek, miért oly sikeresek? Hát azért, mert csalnak és összeesküsznek. A versenyeken a legtöbb díjat a zsidó nagypolgárság gyermekei vitték el. Évekkel később Julien Benda így írt: „Úgy éreztem, a Benda fivéreknek a *concours général*-on aratott diadala az egyik fő forrása annak az antiszemitizmusnak, amelyet tizenöt évvel később el kellett viselnünk. Akár felfogták ezt a zsidók, akár nem, az ilyen sikereket a többi francia egyfajta erőszakos aktusként élte meg."[143] A kivételesen éles eszű Reinach fivérek, Joseph, az ügyvédpolitikus (1856-1921), Solomon, a régész (1858-1932) és Théodore, az ókortudós (1860-1928) ugyancsak a díjnyertes csodalények közé tarto-

zott; éppen a franciáknak oly kedves tudományos-kulturális terepen verték meg a többségi nemzet tagjait. Aztán, 1892-ben, kitört a Panama-botrány, s amikor lelepleződött a pénzügyi manipulációknak és csalásoknak ez a gigászi hálózata, kiderült, hogy a hálózat kellős közepén éppen a Reinach fivérek nagybátyja, Jacques de Reinach báró állt. Titokzatos halála vagy öngyilkossága csak növelte a felzúdulást és a zsidófalók dühös elégedettségét – tehát az első perctől csaltak mindahányan! Mind az Union Générale 1882-es, mind a Comptoir d'Escompte 1889-es botránya zsidókat is érintett, és természetesen belejátszott ebbe a bonyolult bűnügyi szövevénybe, amely mintegy megerősítette a Drumont könyvében taglalt pénzügyi összeesküvési elméleteket, a *La Libre Parole* „oknyomozó újságíróinak" pedig lehetőséget teremtett rá, hogy jóformán naponta új zsidóellenes szenzációval álljanak elő. London után Párizs volt az európai pénzügyek második központja, és bankárainak listája tele volt tűzdelve zsidó nevekkel. Deutsch, Bamberger, Heine, Lippmann, Péreire, Ephrussi, Stern, Bischoffsheim, Hirsch és (természetesen) Reinach – megannyi zsíros falat az antiszemitáknak![144]

Volt aztán a francia antiszemitizmusnak egy harmadik, klerikális rétege is. A hivatalos római katolikus hierarchia a 19. század utolsó negyedében zűrzavaros állapotban volt. Véget nem érő csatározásokba keveredett a francia állammal; ugyanakkor többé-kevésbé megszűnt az ellenőrzése a papság és még inkább a vallási rendek, elsősorban az asszumpcionisták fölött, akiket a pápaság szemelt ki és támogatott, hogy Rómába és az új csodatévő helyekre, például Lourdes-ba szervezett tömeges zarándoklatokkal „rekrisztianizálja" Franciaországot. Az 1847-ben alapított asszumpcionistáké volt az első rend, amely a nagyszabású üzleti módszereket átültette a vallási megújhodás területére. Különvonatokat béreltek, hogy minél nagyobb tömegeket mozgathassanak meg. La Bonne Presse néven roppant sikeres kiadóvállalatot hoztak létre, napilapjuk, a *La Croix* (1883) pedig széles tömegekhez jutott el.[145] Miként előttük a domonkos és ferences rendi szerzeteseknek (akikhez bizonyos tekintetben hasonlítottak), nekik is szükségük volt ellenségre. Három, egymással kapcsolatban álló ellenséget jelöltek meg: a protestánsokat, a szabadkőműveseket és a zsidókat. A szabadkőművesek körül kialakult ultrakatolikus összeesküvési elmélet jócskán megelőzte a „tudományos" antiszemitizmust: Franciaországban legalább 1789-re nyúlt vissza. A szabadkőműves-tanok és -rítusok jó része valóban kötődött a zsidó kabbalához, és katolikus pamfletek és könyvek tucatjai éltek is ezzel a leleplezési lehetőséggel.

Mivel pedig az asszumpcionisták azt vallották, hogy sok protestáns már a 16. század óta titkos zsidó és *marrano* volt, nem okozott nehézséget, hogy a három ellenfelet sátáni trióvá egyesítsék. Amikor 1882-ben összeomlott az Union Générale nevű katolikus pénzintézet, az asszumpcionisták a bukást ennek az összeesküvésnek tulajdonították. A rá következő évben megalapították újságjukat. hogy felvegye a harcot az összeesküvéssel, még egy évvel később pedig védelmezőjük, XIII. Leó pápa hivatalosan is elítélte a szabadkőművességet, mint az ördög művét. A *Croix* elkötelezte magát, hogy küzdeni fog „a gyűlölet triója" ellen, „amely magába foglalja először a protestantizmust, amely el akarja pusztítani a katolicizmust, *Franciaország lelkét;* a judaizmust, amely meg akarja rabolni nemzeti vagyonát, *Franciaország testét;* és a szabadkőművességet, a másik kettő e természetes elegyét, amely *egyidejűleg* akarja tönkretenni *Franciaország testét és lelkét!"*[146]

Az összehangolt rágalom és gyűlölködés e légkörébe hatolt el az 1881-es oroszországi események és következményeik híre, amely halálos csapást mért a francia zsidóságra: az egyszerű, mindennapi franciák, különösen a párizsiak most szemléletes, eleven képet kaphattak a „zsidókérdés" létezéséről. Franciaország egyetlen nemzedéken belül százhúszezer zsidó menekültet fogadott be, miáltal a francia zsidóság létszáma több mint kétszeresére nőtt. A menekültek természetesen szegény, jellegzetes küllemű askenázi zsidók voltak, akik minden jel szerint megfeleltek a Drumont és a *Croix* terjesztette karikatúráknak; továbbá folyamatosan gyarapította soraikat az elzászi zsidó közösség számos tagja, aki nem viselte el a német megszállást. Az utóbbiak között volt a Dreyfus család, amely 1871-ben érkezett Párizsba, bár mulhouse-i üzleti kapcsolatait továbbra is fenntartotta. A család tagjai szenvedélyes, már-már fanatikus francia hazafiak voltak. Alfred Dreyfus gyerekkora óta arról álmodozott, hogy a francia hadsereg tisztje legyen; és amikor a vezérkart megkésetten átszervezték, hogy szélesebb társadalmi bázison nyugodjon, Dreyfust véghetetlen büszkeséggel töltötte el, hogy mint az első zsidó, akit ilyen kitüntetés ért, vezérkari beosztást kapott. Az elzászi zsidók hazafiasságának azonban megvoltak a maga ironikus felhangjai. Az 1890-es évek paranoid Franciaországában gyanús személynek számított mindenki, akinek csak a legcsekélyebb német kapcsolatai is voltak. Az ország még fájó sebként őrizte a vereség és a területrablás emlékét; kétségbeesetten sóvárgott rá, hogy bosszút álljon, és visszaszerezze elveszett tartományait, miközben egyszersmind tartott az újabb német támadástól. 1894 januárjában Franciaország aláírta az első titkos katonai

egyezményt Németország elleni új szövetségesével, a cári Oroszországgal. Ez a franciák szemében még gyanúsabbá tette a zsidókat, akik híresek voltak a cári rendszer elleni, egyedülállóan heves gyűlöletükről. A francia zsidók minden tőlük telhetőt megtettek. **III.** Sándor, a legádázabbul antiszemita cár születésnapjára valamennyi párizsi zsinagógában külön imákat rendeltek el. Mit sem számított. A zsidók minden egyes hazafias gesztusát az antiszemiták engesztelhetetlen cinizmussal fogadták: „Miért, mi mást lehetett várni tőlük?"

1894 júliusában gróf Walsin-Esterhazy őrnagy, a 74. gyalogosezred parancsnoka, amúgy költekező hajlamú szerencsejátékos, felajánlotta szolgálatait a német nagykövetségnek. A rá következő hónapban egy levelet adott át a nagykövetség portásának; ez a levél (a híres *bordereau)* listát tartalmazott azokról az iratokról, amelyeket eladásra kínált. Szeptember 26-án a levél eljutott Hubert Henry őrnagyhoz, aki a vezérkar „statisztikai alosztályán" (a kémelhárítás fedőszervénél) dolgozott. A vezérkar az újjászervezés ellenére is a tehetetlenség posványában leledzett, és a statisztikai alosztályon különösen rossz volt a helyzet. Lényegében nem vezettek feljegyzéseket, és semmiről sem voltak kimutatásaik. Szüntelenül gyártották a megtévesztésre szánt hamis dokumentumokat, de nem volt róluk leltáruk, és gyakran öszszecserélték a hamis iratokat a valódiakkal. Egy alkalommal eladtak egy régi páncélszekrényt; a vevő szigorúan bizalmas iratokat talált benne. Az eset jellemző volt. Ha az osztálya minimális szakmai hozzáértéssel működik, a Dreyfus-ügy soha meg sem születhetett volna, mivelhogy Esterhazy kémnek elképesztően tehetségtelen volt. A *bordereau*-ban foglalt belső bizonyítékok egytől egyig rá utaltak. Kevés adat vagy éppen egy sem utalt rá, hogy a bűnös a vezérkar tagja volna, Dreyfus kapitány személyét pedig egyes adatok egyenesen kizárták. Az osztály vezetője azonban Jean-Conrad Sandherr ezredes volt, ugyancsak elzászi származású, de a katolicizmusra áttért, németgyűlölő antiszemita. Amikor a hozzá hasonlóan antiszemita Henry őrnagy előállt Dreyfus nevével, Sandherr ezredes a homlokára csapott, és így kiáltott fel: „Hogy én erre nem gondoltam!"[147]

Mindazonáltal a hadsereg nem szőtt Dreyfus ellen antiszemita összeesküvést. Minden érintett jóhiszeműen járt el, kivéve az egy Henryt, aki még bizonyítékot is hamisított Dreyfus ellen. Az igazi botrányt Drumont és az asszumpcionisták szították. A *Libre Parole* jelentette elsőnek, hogy egy zsidó tisztet titokban letartóztattak hazaárulásért. 1894. november 9-én, hetekkel a tárgyalás előtt, a lap világgá kürtölte, hogy *„toute la Juiverie"* a *„traître"* mögött áll. Bekap-

csolódott a boszorkányüldözésbe a *Croix* is. A zsidó közösség megriadt vezetői, köztük a hadsereg öt tábornoka, megpróbálták elsimítani a dolgokat. Amikor Dreyfust elítélték és az Ördögszigetre szállították, a zsidó vezetők elfogadták bűnösségét, mélységesen szégyenkeztek miatta, és az egészre fátylat akartak borítani, Dreyfus családja meg volt győződve a kapitány ártatlanságáról, de diszkrét ügyvédeket foglalkoztattak, akik csendesen, a színfalak mögött gyűjtötték a bizonyítékokat, kegyelemben reménykedve. Jellegzetes és hagyomány szentesítette zsidó reakció volt ez az igazságtalanságra.

Mindazonáltal nem Herzl volt az egyetlen zsidó, akiben az ügy haragot és tettvágyat ébresztett. Hasonlóan gondolkodott a Baruch Hagani néven született Bernard Lazare (1865-1903), egy fiatal nîmes-i szimbolista író is, aki hitt a teljes asszimilációban, politikailag pedig éppenséggel az anarchizmusra hajlott. Most történt meg vele először, hogy egy zsidó vonatkozás ú ügy fölkeltette érdeklődését. Kérdezősködni kezdett, de a Dreyfus család jegesen elhárította közeledését. Lazare-t megdöbbentette a zsidó felháborodás elmaradása. Mint írta, „a régi üldöztetésekből fennmaradt sajnálatos szokás, hogy nem tiltakoznak a kapott ütések ellen, hogy vállukat behúzva várják, amíg a vihar elmúlik, és holtnak tettetik magukat, nehogy odavonzzák a villámot”. Saját nyomozása meggyőzte róla, hogy Dreyfus ártatlan, és megrendezett bűnügyi színjátéknak esett áldozatul. 1896 végén Brüszszelben röpiratot adott ki *Une erreur judiciaire: la vérité sur l'affaire Dreyfus* címen, amely elsőnek vetette fel zsidó részről az antiszemitizmus kérdését: „Mert zsidó volt, letartóztatták, mert zsidó volt, elítélték, mert zsidó volt, nem hallgatták meg az igazság és a méltányosság mellette szóló hangját.” Lazare szemében Dreyfus volt a zsidó mártír archetípusa:

> Nemcsak a mártírok népének évszázados szenvedéseit testesíti meg, hanem mostani gyötrelmeiket is. Rajta keresztül látom az orosz börtönökben senyvedő zsidókat (…) a román zsidókat, akiktől megtagadják az emberi jogokat, a galíciai zsidókat, akiket kiéheztetnek a pénzügyi trösztök, és üldöznek a papjaik által fanatizált parasztok (…) a megvert és kifosztott algériai zsidókat, a New York-i és londoni gettókban éhen vesző szerencsétlen emigránsokat, mindazokat, akiket a kétségbeesés űz, hogy a lakott világ távoli zugaiban keressenek menedéket, hátha ott végre meglelik azt az igazságot, amelyet legjobbjaik az egész emberiség számára követeltek.[148]

Lazare nem érte be ezzel a röpirattal. Neves zsidókhoz fordult, hogy karolják föl az ügyet, és vívják ki a perújrafelvételt. Már a kez-

detekkor létfontosságú szövetségesre tett szert Joseph Reinach, a nagy zsidó jogász személyében. Ez a fegyvertény a zsidó közösség köreiben is megbillentette a mérleget: az ügy komolyra fordult. Sok fiatal zsidó állt Dreyfus mellé, köztük Marcel Proust is: „Én voltam az első *dreyfusard* – írta –, mert én mentem el Anatole France-hoz, hogy az aláírását kérjem."[149] France-nak, több más jeles író között, „az értelmiség petícióját" kellett aláírnia. Az akció annyiban sikeres volt, hogy nem zsidó radikálisok érdeklődését is fölkeltette. Köztük volt Émile Zola, az akkori Franciaország legnépszerűbb írója is. Ő is érdeklődött, kérdezősködött az ügyben, majd viharzó erejű cikket írt Dreyfus védelmében, és átadta Georges Clemenceau-nak, a feljövőben lévő politikusnak, aki a *L'Aurore* című liberális újságot szerkesztette. Clemenceau ötlete volt, hogy a cikket „J'ACCUSE" címmel a címoldalon jelentesse meg (1898. január 13-án). Valójában ekkor kezdődött a Dreyfus-ügy. Négy nappal később antiszemita zavargások törtek ki Nantes-ban, majd átterjedtek Nancyra, Rennes-re, Bordeaux-ra, Tournonra, Montpellier-re, Marseille-re, Toulouse-ra, Angers-ra, Le Havre-ra, Orléans-ra és sok más városra. Franciaországban csupán annyi történt, hogy a csőcselék a diákság közreműködésével bezúzta a zsidó üzletek kirakatait, de Algírban a zavargás négy napig tartott, és a résztvevők az egész zsidó negyedet feldúlták. A hangadókat azonban nem vették őrizetbe.

Az történt, amitől a zsidó közösség vezetői féltek; ezért tiltakoztak a Dreyfus-ügy felnagyítás a ellen. Ám az álláspontok polarizálódását immár semmi nem gátolhatta meg. A hadsereg, amelynek be kellett volna vallania tévedését, megtagadta ezt, és szorosra zárta sorait. Amikor egyik tisztje, Picquart őrnagy Esterhazyra utaló bizonyítékokat tárt fel, őt csukták börtönbe. Zolát perbe fogták, s az írónak menekülnie kellett az országból. 1898 februárjában a *dreyfusard*-ok országos szervezetet hoztak létre Emberjogi Liga néven, hogy kieszközöljék Dreyfus szabadlábra helyezését. A Charles Maurras vezette anti-*dreyfusard*-ok válaszképpen megalapították a Francia Haza Ligáját, hogy „megvédjék a hadsereg és Franciaország becsületét". Lazare párbajozott Drumont-nal (egyikük sem sebesült meg). Az ügyben legalább harminckét további párbajt vívtak; az egyikben meghalt egy zsidó. 1898 januárjában, mialatt Jean Jaurès szólalt fel, és odakinn tombolt a csőcselék, botrányos kézitusa tört ki a képviselőházban. Paul Cambon diplomata, aki Konstantinápolyból tért haza Párizsba, így panaszkodott: „Akármit mond vagy tesz az ember, vagy a zsidók, vagy a hadsereg barátjának, illetve ellenségének kiáltják ki."[150]

A Dreyfus-ügy egy teljes évtizeden át tartotta izgalomban Franciaországot. Nemcsak a zsidó történelemnek vált fontos eseményévé, hanem a francia, sőt az európai történelemnek is. Az ügy alatt vált az európai társadalom egyik vezető erejévé a szellem embereinek egy meghatározott osztálya – az „értelmiség" szó is ekkor alakult ki –, amelyen belül jelentős, néha kiemelkedő volt az emancipált zsidók szerepe. Új kérdés merült fel, mégpedig nemcsak franciaországi viszonylatban: ki irányítja kultúránkat? A francia proletariátus kitartóan megmaradt az események peremén. A mozgósított tömegek diákokból és kispolgárokból álltak. „Kénytelen vagyok elismerni – jelentette ki Clemenceau –, hogy a munkásosztályt a jelek szerint nem érdekli az ügy."[151] A művelt rétegeket azonban más mintha nem is foglalkoztatta volna. Caron d'Ache egy karikatúrája ebédlőt ábrázolt, ahol minden bútort összetörtek, és a vendégek a földön verekednek: „valaki szóba hozta az Ügyet." A párizsi arisztokrata és polgári társaság két táborra oszlott. A csatát többen is leírták: Proust a *Jean Santeuil*-ben, Zola az *Igazság*-ban, Anatole France *A pingvinek szigeté*ben és a *Bergeret úr Párizsban* című regényben, Lavedan és Donnay a színdarabjaikban; írt róla továbbá Charles Maurras, Roger Martin du Gard, Charles Péguy és Jean Barois.[152] A „Faubourg", az arisztokrata negyed, amelyet de Brissac, La Rochefoucauld és Luynes hercegek, valamint d'Uzès hercegnő vezetett, túlnyomórészt az anti-*dreyfusard*-ok táborához csatlakozott, és az ő példájukat is több író követte, köztük Paul Valéry és Maurice Barres; Edgar Degas, a nagy festő minden zsidó barátjával összekülönbözött. A Francia Haza Ligájának tagjairól készített statisztika kimutatta, hogy több mint hetven százalékuk magasan képzett, és (ebben a sorrendben) diákokból, ügyvédekből, orvosokból, egyetemi oktatókból, művészekből és irodalmárokból áll; a névsorban a College de France és az Institut nyolcvanhét tagja, valamint a Francia Akadémia negyven tagjából huszonhat szerepelt.[153] Az anti-*dreyfusard-ok* társasági főhadiszállása Martel grófné szalonja volt, amely modellül szolgált a prousti Madame Swann *(Az eltűnt idő nyomában)* szalonjához.[154] Mindnyájan erősen hittek egy (mitikus) titkos szervezetben, amelyet „a Szindikátusnak" neveztek, és amely zsidókból, szabadkőművesekből és ateistákból áll. Polignac herceg időnként meg is kérdezte Prousttól: „No, mi újság a jó öreg Szindikátus körül?"

A Dreyfus-pártiaknak ott volt Madame Genevieve Strauss szalonja; a hölgy, akiről Proust Guermantes hercegnét mintázta, Halévy lány volt, a zsidó-protestáns nagypolgári családok legelőkelőbbikének a sarja, aki a képzőművészeti, zenei és irodalmi életben kitűnő kapcso-

latokkal rendelkezett,[155] és szalonjában ő szervezte a széles körű értelmiségi petíciókat. A szalon hőse Reinach volt, aki immár az egész Dreyfus-féle kampányt irányította. „A hangja – írta Léon Daudet – egyszerre emlékeztetett fára és bőrre, és egy önelégült gorilla kecsességével szökdécselt székről székre, mezítelen keblű hölgyvendégek nyomában.” Daudet azonban elfogult forrás; Proust enyhébben fogalmazott: „Komikus volt, de kedves, bár úgy kellett tennünk, mintha Cicero öltött volna testet benne.” Egy másik Dreyfus-párti szalon háziasszonya, Madame de Saint-Victor „Revíziós Miasszonyunk”-ként volt ismert; egy harmadik, Madame Ménard-Dorien (Proust Madame Verdurinjének eredetije) a Rue de la Faisanderie-ben tartott fenn szenvedélyesen baloldali szalont, amelyet „a dreyfusizmus erődjeként” emlegettek; itt született meg a filoszemita ellenelmélet egy (ugyancsak mitikus) klerikális-katonai összeesküvésről. Voltak továbbá olyan háziasszonyok is, például Madame Audernon, akik abban lelték kedvüket, hogy mindkét párt híveit vendégül lássák, és helyet adjanak pörlekedéseiknek. Amikor egy vetélytársnője, aki kitiltotta Dreyfus-párti vendégeit, megkérdezte: „És mit kezd a zsidóival?”, a hölgy így felelt: „Melegen tartom öket.”[156]

A társasági máz alatt azonban valóságos – és a zsidók számára végső fokon tragikus – problémák öltöttek formát. A Dreyfus-ügy klasszikus példája volt annak a folyamatnak, amelyen belül egy tényleges, de viszonylag egyszerű igazságtalanságot mindkét fél szélsőségesei sajátítanak ki. Drumont és az asszumpcionisták Dreyfus vallási meggyőződését tűzték zászlajukra, hogy ekként kampányt indíthassanak a zsidók ellen. A fiatal zsidó értelmiségiek és növekvő számú radikális szövetségeseik először igazságot követeltek, hogy végül már télies győzelemre és bosszúra törjenek – és ennek során félelmetesen demonstrálták ellenségeik előtt a zsidók és a filoszemiták intellektuális hatalmát. A Dreyfus-ügy kezdetekor, mint a múltban mindig, az antiszemiták kezében voltak a nyerő kártyák, különösen a nyomtatott szó területén. A sors sokatmondó iróniája, hogy Drumont elvakult antiszemitizmusát éppen az 1881-es liberális sajtótörvény legalizálta, az a törvény, amely feloldotta a vallási csoportok bírálatát sújtó tilalmat, és azt célozta, hogy a katolikus egyházat a sajtó számára hozzáférhetővé tegye. A sajtószabadság, legalábbis eleinte (akárcsak később a weimari köztársaságban) a zsidó érdekek ellen hatott. A Dreyfus-ügy előtt a zsidók csak egy ízben próbáltak meg válaszolni a *Libre Parole*-nak, de *La Vraie Parole* című lapjuk (1893) kínos kudarcot vallott. Az ügy kitörésekor a sajtó túlnyomórészt anti-*dreyfusard* volt,

mivel a napi 200-300.000-es példányszámban megjelenő antiszemita lapokon kívül a népszerű sajtó: a *Le Petit Journal* (1.000.000), a *Le Petit Parisien* (750.000) és a *Le Journal* (500.000) ugyancsak a fennálló rendet támogatta.[157]

1897-től, a *L'Aurore* és a női kézben lévő *La Fronde* megalapításával, a zsidók és szövetségeseik ellentámadásba mentek át. Természetesen kezdettől mellettük szólt, hogy egy elsöprő jelentőségű ügy érdekében emelhettek szót, és ez felbecsülhetetlen előny volt; de ahogy múlt az idő, a tálalás módjában is mind nagyobb szakértelemre tettek szert. Most először működtek együtt osztályként a világi zsidók, hogy kifejezzék álláspontjukat. Felhasználták az új médiumokat: a fényképezést és a filmet is; fényképsorozatot mutattak be például az algíri pogromról,[158] Georges Méliès, az úttörő *cinéaste* pedig már 1899-ben tizenegy rövidfilmben idézte fel az ügy egyes részleteit – össze is verekedtek a nézők, valahányszor csak a filmeket bemutatták.[159] A *dreyfusard*-ok, miután több el nem kötelezett újság és folyóirat is melléjük állt, fokozatosan a maguk javára billentették a médiabeli egyensúlyt. Franciaországon kívül mindenütt rokonszenvre hangolták a közvéleményt. Franciaországon belül politikai befolyásuk együtt nőtt médiabeli túlsúlyukkal. Az ügyet mindvégig fura, már-már kísérteties epizódok lendítették tovább. A legjelentősebb – amely a *dreyfusard-ok* számára igazi áttöréssel ért fel – a szenvedélyesen Dreyfus-ellenes köztársasági elnök, Félix Faure 1899. február 16-án bekövetkezett hirtelen halála volt. Faure-t agyvérzés érte, amikor éppen meztelen kedvesével, Madame Steinheillel volt *in flagrante delicto,* és eszméletét vesztve acélos erővel markolt bele a hölgy hajába. Madame Steinheil rémült sikoltozása hallatán rontottak neki az elnök munkatársai a dolgozószoba zárt ajtajának, majd be is törték, hogy a színhelyre jussanak.

Ettől fogva a Dreyfus-ellenes front megingott, majd engedett. A megőszült, maláriában szenvedő, beszélni is alig képes Dreyfust visszahozták az Ördögszigetről. Perét újratárgyalták, majd az újabb elmarasztaló ítélet után kegyelmet ajánlottak neki, amit ő, családja és a régi zsidó vezető rétegek nyomására, végül elfogadott. Mindazok, akik a Dreyfus-féle kampányból hasznot húztak, a Clemenceau-hoz hasonló radikális politikusok, az új, zsidó és keresztény értelmiségiek felháborodtak. „Mi készek voltunk meghalni Dreyfusért – írta indulatosan Charles Péguy –, de maga Dreyfus erre nem hajlandó."[160] Miért is lett volna? A jelek szerint számos idősebb zsidóval együtt ő is felismerte, hogy a szélsőséges erők pattanásig feszítik a húrt, ez pedig az-

zal járhat, hogy Franciaországban intézményesül az antiszemitizmus. Léon Daudet szerint többször kijelentette fanatikus párthíveinek: „Amióta elhagytam az Ördögszigetet, egyetlen perc nyugalmam sem volt", és figyelmeztette őket: „Hallgassanak el végre, vagy mindent bevallok."[161] Nyomasztó zsidó iróniával még azt is megjegyezte: „Tudják, nem zörög a haraszt, ha nem fújja a szél." Az írott szó újszerű hatalma azonban szövetségre lépett a radikális baloldallal, és a szellemet már nem lehetett visszazárni a palackba. Akik bosszút és teljes győzelmet követeltek, mindkettőt megkapták. Az asszumpcionistákat kiseprűzték Franciaországból. 1906-ban a baloldal lenyűgöző sikert aratott a választásokon. Dreyfust rehabilitálták, és tábornokká léptették elő. Picquart-ból hadügyminiszter lett. Az állam, amely immár a *dreyfusard*-ok kezén volt, pusztító hadjáratba kezdett az egyház ellen. A szélsőségesek tehát győztek: megnyerték az ügyet, amelyet maguk duzzasztottak fel.[162]

A győzelemnek azonban ára volt, és ezt az árat végül a zsidók fizették meg. Az antiszemitizmus intézményesült. Charles Maurras ligája tovább élt, és az első világháború után fasiszta párti, antiszemita mozgalommá vált, amely 1941 és 1944 között – mint majd látni fogjuk –, a vichyi rendszer legsötétebb elemeként, francia és menekült zsidók százezreit küldte a halálba. A *dreyfusard-ok* győzelme sok francia gondolkodásában megdönthetetlenül igazolta a zsidó összeesküvés tényét. Mondani sem kell, hogy összeesküvés nem létezett, s ha mégis, azt nem zsidók szőtték. Joseph Reinach, aki nem csupán kiállt ügyfeléért, de az ügy teljes történetét is elsőnek írta meg, a hatodik és utolsó kötetben kifejtette, milyen sajnálatosnak és veszélyesnek tartja saját támogatóinak túlkapásait.[163] A mozgalmat nem irányította a háttérből semmilyen szürke eminenciás. Lucien Herr, az ultraelitista École Normale Supérieure könyvtárosa, aki még a legközelebb állt a hangadó fogalmához, nem zsidó, hanem protestáns kört irányított.[164] Ám az ügy mégis a zsidó szellemi hatalom tényét demonstrálta; a zsidó írók immár természetes könnyedséggel mozogtak a francia szellemi élet berkeiben; emellett az ügy által életre hívott hatalmas mennyiségű irodalom kilenctizede Dreyfus-párti volt. Mindez megzavarta a franciákat, akik pedig általában rokonszenveztek a zsidó nézőponttal. Sokatmondó részletet olvashatunk André Gide protestáns regényíró naplójában, 1914. január 24-éről, barátjával, Léon Blummal, az ifjabb zsidó *dreyfusard*-ok vezetőjével, a későbbi francia miniszterelnökkel kapcsolatban:

Szemmel látható elszántsága, hogy mindig a zsidót részesítse előnyben és mindig iránta mutasson érdeklődést (…) mindenekelőtt abból fakad, hogy Blum felsőbbrendűnek tartja a zsidó fajt, amelynek annyi alávetettség után immár felül kell kerekednie, és kötelességének érzi, hogy minden erejét a zsidóság diadalának szolgálatába állítsa. (…) Úgy gondolja, eljön majd az idő, amely a zsidó korszaka lesz, ezért most az a fontos, hogy minden kategóriában, minden területen, a művészet, a tudomány és az ipar minden vonatkozásában felismerjék és érvényesítsék felsőbbrendűségét.

Gide ezután hangot adott ellenvetéseinek a francia kultúra úgymond zsidó kisajátításával szemben, és feltette a kérdést: miért kell a zsidóknak franciául írniuk, miért ne írhatnának valamilyen más nyelven?

van ma Franciaországban egy zsidó irodalom, amely nem francia irodalom. (…) Mert mit számít nekem, ha hazám irodalma saját jelentésének rovására gazdagodik? Ha a franciából kifogy az erő, sokkal jobb lenne, ha eltűnne, semhogy egy bárdolatlan személy lépjen a helyére, és játssza el a szerepét.[165]

Éppen ez volt az a fajta érvelés, amelytől Theodor Herzl tartott. Jól látta, mekkora ellenállást váltanak ki a zsidók azzal, hogy olyan tömegesen s oly látványos sikerrel veszik birtokba az európai kultúrát, és még mielőtt azon a keserves 1895-ös januári reggelen szemtanúja lett volna Dreyfus lefokozásának, már ez a felismerés hajtotta a cionizmus felé. Bécsben ugyanis, ahol Herzl otthon volt, a helyi kultúra zsidó „elözönlése” (amelyben ő maga is részt vett) még nagyobb méretű volt, mint Franciaországban, és sokkal hevesebb ellenérzéseket is szült.

Herzl a zsidó történelem egyik legösszetettebb személyisége. Disraelihez hasonló látványos, színpadias modora tragikus mélységeket rejtett. Mivel gondosan megőrzött minden papírdarabot, amelyre valaha írt, számlákat és jegyeket is beleértve, hatalmas dokumentáció gyűlt össze róla.[166] Budapesten született 1860-ban. Majdnem milliomosnak mondható bankár apja az 1873-as nagy pénzügyi összeomlásban mindenét elveszítette; német humanista és nacionalista anyja volt a kemény ember a családban – nemhiába nevezték „a Gracchusok anyjának”. A család szefárdnak mondta magát egy olyan országban, ahol az *Ostjude* volt a legfőbb szitokszó, de természetesen, mint majdnem minden, e tájakon élő zsidó, askenáziak voltak (nevezetesen Sziléziából). Herzl zsidó neveltetése hézagos volt; soha nem tanult meg sem héberül, sem jiddisül. Bár micváját „konfirmációnak”

nevezték, s úgy nőtt fel, hogy leghőbb vágya a teljes asszimiláció volt. Julie Naschauerrel, egy olajmilliomos lányával kötött házassága hatalmas hozományhoz juttatta, miáltal literátus pályára léphetett. Mindig remekül öltözködött. Dús, szurokfekete, asszír formájúra nyírt szakállt viselt: fekete szeme romantikusan csillogott. Ahogy egy ízben a fiatal Arthur Schnitzlerrel elsétált a bécsi Burgtheater előtt, azzal kérkedett: „Egy napon majd bejutok ide." Csakhogy Herzl egyáltalán nem festett úgy, mint egy osztrák drámaíró: sokkal inkább emlékeztetett egy *nászi*-ra, azaz egy júdeai hercegre. Martin Buber szerint arcát „messiási tekintet ragyogta be"; az ateista Max Nordau pedig „a Gondviselés művéről" beszélt. Franz Rosenzweig azt mondta: Herzl megjelenése „azt bizonyítja, hogy Mózes létező személy volt"; Freud pedig kijelentette, hogy mielőtt megismerkedtek volna, ő már álmodott erről a figyelemre méltó férfiról.[167] Mások kevésbé hízelgőn nyilatkoztak. Unokafivére, Raoul Auernheimer szerint például úgy festett, „mint egy sértődött arab sejk".

Herzl antiszemita viccek elsütésével igyekezett kompenzálni külső megjelenését. Ostendéből így írt szüleinek: „A strandon sok a bécsi és a budapesti zsidó. A többi vakációzó nagyon kellemes." „Tegnap nagy estély Treiteléknél – írta Berlinből. – Harminc vagy negyven csúf kis zsidó és zsidónő. Nem valami vigasztaló látvány." A bécsi zsidók jellegzetessége volt az akasztófahumor és az antiszemita gúnyolódás. Amikor Eduard Taafe osztrák miniszterelnök megkérdezte Joseph Bloch galíciai képviselőtől, hogy vajon dr. Theodor Kohn, az olmützi herceg érsek áttért zsidó-e, Bloch így felelt: „Ne aggódjék, miniszterelnök úr, ha még zsidó volna, nem hívnák Kohnnak." Az a tréfás mondás is járta köztük, hogy „az antiszemitizmus is csak akkor lett sikeres, amikor rákaptak a zsidók."[168] Egyes zsidók tudatosan kerülték el a gyermekáldást, hogy „ne vigyék tovább a problémát". Mások, így maga Herzl is, azt latolgatták, hogy megkereszteltetik gyermekeiket. „Magam soha nem térnék át" – írta,

> mégis híve vagyok az áttérésnek. Az én számomra a kérdés le van zárva, de annál inkább nyomaszt Hans fiam miatt. Azt kérdezem magamtól, van-e jogom megkeseríteni és komorra fordítani az életét, ahogy az enyémet megkeserítették és komorra fordították. (…) Ezért a zsidó fiúkat meg kell keresztelni, még mielőtt számot kellene adniuk magukról, mielőtt ellene tehetnének, és mielőtt az áttérést részükről gyöngeségnek értelmezhetnék. Bele kell veszniük a tömegbe.[169]

De elveszhetett-e egy zsidó a tömegben? A germán világban, különösen délen, az antiszemitizmusnak továbbra is erős vallási bázi-

sa volt; a nép szintjén változatlanul a *Judensau* jelképezte. Ám minél magasabb társadalmi szféráról volt szó, az antiszemitizmus annál inkább világi, kulturális és faji jelleget öltött; az áttérés tehát nem vált be. A 19. században a németek zsidógyűlölete *völkisch* alapokra helyeződött. A folyamat a Napóleon elleni nacionalista fölkeléssel kezdődött. Első jelentős eseményeként a német *Burschenschaft*-ok (bajtársi egyesületek) 1817-ben tömeggyűlést rendeztek Wartburg várában, hogy elégessék „a népi kultúrát megmérgező" „idegen" könyveket.[170] Ez az ideológia, amely a 19. század folyamán Németországban és Ausztriában lassan vezető szerephez jutott, alapvető különbséget tett a (hasznos, szerves, természetes) „kultúra" és a (romlott, művi, terméketlen) „civilizáció" között. A megkülönböztetés értelmében a kultúrának lelke van, ezt a lelket pedig a földrajzi környezet határozza meg. A német kultúra eszerint örökös viszályban áll a kozmopolita és idegen civilizációval. És ki képviseli a civilizáció princípiumát? Ki más, mint az egyetlen olyan faj, amelynek sem hazája, sem földrajzi környezete, sem saját kultúrája – a zsidók! Az érvelés azok közé tartozott, amely, bármit tettek is a zsidók, minden megnyilvánulásukra alkalmazható volt. Ha ragaszkodtak a gettóbeli judaizmushoz, emiatt számítottak idegennek; ha a felvilágosodás elvei szerint világi arculatot öltöttek, idegen civilizációnak lettek a képviselői. A zsidóknak ez a *völkisch* szellemű elutasítása számos formában jelentkezett. Létrehozott egy ifjúsági mozgalmat, amelynek tagjai bebarangolták a német tájakat, gitárt pengettek, énekeltek a tábortűznél, és kizárták soraikból a zsidókat, akiknek saját ifjúsági mozgalmat kellett alakítaniuk. Meghódította a diákságot, amely egyre jelentősebb eleme lett a német társadalomnak. A diákok kirekesztették a zsidókat klubjaikból – Herzlt, mielőtt ő mondhatott volna le, „eltanácsolták" –, és még párbajozni sem voltak hajlandók velük, azon az alapon, hogy a zsidóknak nincs megvédeni való „becsületük". Természetvédő mozgalmat alapítottak, a zöldek elődszervezetét, amely elutasította az ipart és a pénzügyi arisztokráciát (a Rothschildokat), különösen pedig a folyamatosan terjeszkedő nagyvárosokat, a kozmopolita zsidóság e melegágyait: a *Volk* kiváltképpen a „zsidó városoknak" tekintett Berlint és Bécset gyűlölte. Az áramlat bibliája Wilhelm Heinrich Riehl müncheni egyetemi tanár és múzeum igazgató *Land und Leute* című műve volt. Riehl a középkori jellegű kisvárost akarta feltámasztani, és meg akart szabadulni a – legkedvesebb szitokszavával – „gyökértelennek" mondott proletariátustól, különösen a vándormunkásoktól, és mindenekelőtt a zsidóktól, akik létrehozták a nagyvárosokat, „a németség sírjait".

A *Volk*-stílusú antiszemitizmus százfejű volt, ellentmondásos, összehangolatlan, de mindenütt jelenlévő. Megnyilvánult számos, a paraszti életről szóló regényben, például Wilhelm von Polenz *Der Büttnerbauer*-jában (1895) és Hermann Lons *Der Werwolf*-jában (*1910),* amelyekben a zsidók gátlástalan közvetítőkként és kufárokként csapták be a parasztokat, és orozták el földjeiket; a Német Gazdaszövetség hevesen antiszemita volt. Az áramlathoz tartozott egy egész történésziskola, az élén Heinrich von Treitschkével, aki szerint a zsidók idegen, destruktívelemként szakították meg Németország „természetes" történelmi fejlődését; Treitschke volt az első, aki tudományos körökben szalonképessé tette az antiszemitizmust. Ugyancsak ezt a fajta antiszemitizmust képviselték azok a tudósok és áltudósok, akik Charles Darwin munkásságának kiforgatásával megteremtették a „szociáldarwinizmust", amelyben fajok küzdenek egymással, hogy meghatározzák, melyikük kerekedik felül mint „legéletképesebb". Alfred Krupp volt a szponzora egy tanulmánypályázatnak, amelynek résztvevői a szociáldarwinizmust alkalmazták az állami politikára; a díjnyertes pályaművek szigorú politikai rendszabályokat javasoltak a *Volk* megóvása céljából, például azt ajánlották, hogy a zsidókat és a többi „elfajult" elemet küldjék ki a frontra ágyútölteléknek. Tartalmazott továbbá ez az áramlat egy új elemet is: egyfajta új német pogányságot. Paul de Lagarde például elutasította a kereszténységet, mint amelyet Szent Pál személyében egy romlott zsidó talált ki, és a helyébe egy sajátosan német népi vallást akart állítani, amely majd keresztes hadjáratot indít, hogy a zsidókat, a maguk nemzetközi materialista összeesküvésével egyetemben, kiűzze a szent német földről; egyszersmind megjövendölte az új, német-zsidó Armageddont. Itt volt aztán a Richard Wagner körül gyülekező kör is, amely az 1870-es évektől kezdve uralkodó szerephez jutott a német zenei életben. A kör tagjai magukévá tették Gobineau, majd később Houston Stewart Chamberlain faji tanításait, és nagy hatású művészi ellentétbe állították a német-pogány népi kultúra „tisztaságát" a kozmopolita eszmeiség zsidó fertőzöttségű romlottságával.

Ezeket a nézeteket terjesztőik hátborzongató vadsággal képviselték. De Lagarde, akit eredetileg Böttichernek hívtak, erőszakos harcot hirdetett a zsidó „férgek" ellen: „trichinákkal és bacilusokkal az ember nem tárgyal, és nem is próbálja megnevelni őket, hanem valamennyit kiirtja, amilyen gyorsan és alaposan csak lehetséges". Wagner is a zsidók *Untergang*-ját (bukás) követelte. „A zsidó fajt úgy tekintem, mint született ellenfelét a tiszta emberiségnek és mindannak, ami

benne nemes; bizonyos, hogy mi, németek előttük fogunk elpusztulni, és talán én vagyok az utolsó német, aki tudja, hogyan álljon meg művészetszerető emberként a mindent markába kaparintó zsidóság előtt.” Ezeket a sorokat *Religion und Kunst* című kötetében írta, amely 1881-ben jelent meg – abban az évben, amikor a nagyorosz pogromok a keleti zsidók újabb hullámát sodorták Közép-Európába. Ami az antiszemitizmus erősítését illeti, Wagner különösen a közép- és felső rétegekre volt nagy hatással, nemcsak személyes tekintélye miatt, hanem azért is, mert ismételten – és számtalan példával alátámasztva – fejtegette, hogy a zsidók fokozatosan átveszik a német kultúra, különösen a zene hadállásait. Mint rámutatott, még az úgynevezett zsidó „géniuszok” – mint Giacomo Meyerbeer, Mendelssohn vagy maga Heine – sem igazán kreatívak; ugyanakkor pedig zsidó közvetítők hada sajátítja ki a kritikai sajtót, a könyvkiadást, a színházakat és operaházakat, a képtárakat és az ügynökségeket. Wagner írásai ihlették Eugen Dühring dühödt kitöréseit is; ez a szerző az 1880-as évek során egész sor széles körben olvasott, faji alapú támadást tett közzé a zsidók ellen, és kijelentette: a „zsidókérdést” „öldökléssel és megsemmisítéssel” kell „megoldani”.

Minden irányból jött a támadás: balról és jobbról; arisztokratáktól és népiektől; az iparból és a gazdaságból; az akadémiák felől és a csatornákból; a zenéből és az irodalomból; és nem utolsósorban a tudomány berkeiből. Mit tehettek volna a zsidók? Igaz volt-e Heine keserű megjegyzése, mely szerint a zsidóság nem vallás, hanem gyógyíthatatlan betegség? Lehettek a zsidók aktívak vagy passzívak így is, úgy is támadták őket. „Az ember két út között választhatott írta Arthur Schnitzler –: lehetett érzéketlen, eltompult vagy szemtelen, avagy érzéketlen, félénk és üldözési képzetektől gyötört.”[171] Az 1881-82-es nagyorosz pogromok hatására egy orosz zsidó, Leon Pinsker *Autoemanzipation* címen könyvet írt (1882), amelyben megvalósíthatatlansága miatt elutasította az asszimilációt, lévén, hogy a zsidó minden szempontból támadásnak lehet és van is kitéve: „az élők szemében a zsidó halott; az ország lakosai szemében idegen és csavargó; a tulajdonnal bírók szemében koldus; a szegények szemében kizsákmányoló és milliomos; a hazafi szemében hazátlan; és minden osztály szemében gyűlölt vetélytárs.”[172] A bécsi zsidók ezt mindenkinél jobban tudták. Ahogy Jakob Wassermann olyan ékesszólóan megfogalmazta, a zsidóknak igazából nem volt válaszuk az ezerarcú antiszemitizmusra:

> A homályt keresni hiábavaló. Azt mondják rá: ez a gyáva el akar rejtőzni, mert űzi a rossz lelkiismeret. Hiábavaló közéjük menni, és kezet nyújtani nekik. Azt mondják rá: mire nem merészkedik azzal a zsidó tolakodásával. Hiábavaló velük egy hitet vallani mint fegyvertárs vagy polgártárs. Azt mondják rá: igazi Próteusz ez, bármilyen alakba belebújik. Hiábavaló segíteni nekik, hogy lerázzák a rabszolgaság láncait. Azt mondják rá: bizonyára hasznot húz belőle. Hiábavaló küzdeni a méreg ellen.[173]

Az asszimilált zsidók körében eluralkodó csüggedést csak fokozta az antiszemitizmus behatolása a politikába. Az 1870-es években az antiszemitizmust a pénzügyi válság és a hozzá kapcsolódó botrányok fűtötték; az 1880-as években az orosz területekről menekülő *Ostjuden* tömeges érkezése; az 1890-es években pedig az antiszemitizmus megjelent a parlamentben is, és zsidóellenes törvényekkel fenyegetőzött. 1879-ben Wilhelm Marr hamburgi anarchista pamfletszerző megalapította az Antiszemita Ligát, s ezzel az „antiszemitizmus" szót a politikai szótárban is meghonosította. Ugyanebben az évben Adolf Stöcker berlini udvari lelkész rábeszélte a maga kis Keresztényszocialista Munkáspártját egy antiszemita program elfogadására. Az első Nemzetközi Zsidóellenes Kongresszus 1882-ben Drezdában ült össze; további ilyen tanácskozások zajlottak 1886-ban Kasselben és 1889-ben Bochumban. Ugyanebben az időben a keresztényszocialista és radikális Karl Lueger Bécsben és Bécs környékén félelmetes erejű antiszemita mozgalmat épített ki. 1886-ban a németek megválasztották az első hivatalos antiszemita képviselőt; 1890-re már négyen voltak, 1893-ra pedig tizenhatan. 1895-ben az antiszemiták lényegében már többséget alkottak az alsóházban, Bécsben pedig Luegernek ötvenhat képviselői helye volt hetvenegy liberálissal szemben. Számos német nyelvű városból jelentették, hogy a zsidókat fizikai támadások érték, és hogy antiszemita diákok miatt zsidó tudósok nem tarthatták meg előadásaikat.

E fenyegető összkép bírta rá Herzlt, hogy föladja asszimilációs álláspontját. Ezt megelőzően a leghóbortosabb ötleteket gondolta végig, mint amelyek elősegíthetnék a zsidók elfogadottságát. Mérlegelt például egy nagyszabású szociális átnevelési programot, amely a zsidókat „kifinomult, *a végletekig fogékony* becsületérzékkel és ehhez hasonlókkal" ruházná fel. Ugyanígy megfordult a fejében egy, a pápával kötendő paktum, amelynek értelmében a pápa kampányt vezetne az antiszemitizmus ellen, cserébe pedig „széles körű tömegmozgalom" indulna azzal a céllal, hogy „minden zsidó szabadon és tisztességben

keresztény hitre térjen."[174] Mindezekről a tervekről azonban ő maga is letett az antiszemita gyűlölködés folyamatos növekedése láttán. Ekkor írta meg *Das neue Getto* című színdarabját, amelyben bemutatta, hogy a régi kőfalak helyett most az előítélet falai veszik körül a zsidókat. Franciaországi tartózkodása betetőzte a kiábrándulás folyamatát. Más művelt német zsidókhoz hasonlóan korábban Herzl is a tolerancia bástyáját látta Franciaországban – a gyakorlatban azonban itt is az antiszemitizmus elharapódzását figyelhette meg, és párizsi tudósításai jól tükrözték növekvő aggodalmat.[175] Ezután következett az École Militaire udvarán lejátszódó félelmetes jelenet. Herzl minden eseményt, kedvezőt vagy kedvezőtlent, drámai színezetben látott, és Dreyfus lefokozásának hátborzongató drámája, ártatlanságának magányos, reménytelen világgá kiáltása megadta neki a végső lökést. Nem Dreyfus-e az új gettó szenvedő foglyának archetípusa? És ha még Franciaország is a zsidók ellen fordul, hol van Európában az a hely, amelyik elfogadná őket? És a francia képviselőház, mintha csak ki akarná mondani a végső szót a vitában, csupán csekély többséggel (268:208-as arányban) utasított el egy antiszemita indítványt, amely a zsidókat eltiltotta volna a közszolgálattól.

1895-ben Herzl még nem láthatta előre a Dreyfus-pártiak győzelmét. Ha most, egy évszázad távlatából visszatekintünk, felismerhetjük, hogy az európai antiszemitizmus hullámai éppen az 1890-es években, az oroszországi menekültáradat hatására tetőztek; ám egyszersmind azt is megállapíthatjuk, hogy ez a tetőzés nem bizonyult olyan veszélyesnek, mint amilyennek akkor látszott. Herzlnek azonban nem adatott meg ez a távlat. Ott és akkor úgy tűnt: az antiszemiták kerekednek felül. 1895 májusában Lueger lett Bécs polgármestere. Sürgetően szükségesnek látszott, hogy alternatív menedéket teremtsenek a zsidóknak, akiket hamarosan egész Európából kiűzhetnek. A zsidóknak saját országot kell kapniuk!

Herzl 1895-96 telén fejezte be *A zsidó állam* című művét, amelyben megfogalmazta céljait. Az első részleteket 1896. január 17-én közölte a londoni *Jewish Chronicle.* A könyv terjedelme mindössze nyolcvanhat oldal volt, és mondanivalója amilyen vonzó, olyan egyszerű.

> *Nép* vagyunk, *egyetlen* nép. Mindenütt megpróbáltunk becsületesen integrálódni a bennünket körülvevő nemzeti közösségekbe, úgy, hogy csak hitünket tartsuk meg. Ezt azonban nem tették lehetővé számunkra. (…) Hiába iparkodunk, hogy növeljük mindenkori hazánk dicsőségét művészeti és tudományos teljesítményekkel, és gazdagságát a kereskedelemhez való hozzájárulásunkkal. (…) Azzal szidalmaznak,

hogy idegenek vagyunk. (…) Bárcsak békén hagynának. (…) De nem hiszem, hogy megtennék.

Ezért hát Herzl azt javasolta: adjanak a zsidóknak szuverenitást egy olyan terület fölött, amely elég nagy a zsidó nép befogadására. Hogy hol van ez a földdarab, nem számít. Lehet Argentínában, ahol a milliomos Maurice de Hirsch báró (1831-1896) hatezer zsidót telepített le egy sor mezőgazdasági kolóniában; de lehet Palesztinában is, ahol a Rothschildok tartottak fenn hasonló kolóniákat. Ebben az ügyben csak az számít, mit fogad el a zsidó közvélemény – az pedig minden ajánlatot elfogadna. A művet könyv formában először Bécsben adták ki, 1896 februárjában. Később tizennyolc nyelven, nyolcvan kiadásban jelent meg.[176]

A zsidó állam-ban Daniel Deronda elhagyta a fikció birodalmát, és kilépett a történelem színpadára. A „színpad" kifejezés mindenképpen találó. Herzl soha nem volt alkalmas az óvatos, józan zsidó államférfi szerepére; nem volt maimonidészi típus, aki nyugodt, bölcs szavakkal szab új irányt az eseményeknek. Herzl igazából a *show business*-hez vonzódott, és ezt a művészetet oltotta bele a zsidó világpolitikába. Ő volt a színész-igazgató abban az eljövendő produkcióban, amelynek keretében Izrael visszatér az Ígéret földjére, és bár tervének vázlata közvetlen és egyszerű volt, a fejében már mindenféle pompás és dicsőséges részlet járt, amelyekről jegyzeteket is készített. Nagyszabású „expedíció" indul majd, hogy „a földet birtokba vegye". Lesz egy velencei mintára készült arisztokratikus alkotmány. Az első, választott dózse egy Rothschild lenne, Hirschet pedig esetleg alelnöknek választanák. Lesznek pazar terek, amilyen a Szent Márk tér vagy a Palais Royal. Megtervezte a koronázási szertartást is, egészen a róla elnevezett testőrezredig, a Herzl-vértesekig. Egész történelmi zsidó negyedeket szállítanának át, hogy a helyszínen újra felépítsék őket. Lennének nemzetközi színházak, cirkuszok, zenés kávéházak, egy, a Champs-Élysées-hez hasonló csupa csillogás sugárút, és mindenekelőtt lenne egy állami operaház: „Az urak frakkban, a hölgyek a lehető legpompásabb öltözékben. (…) Nagyobb szabású ünnepi alkalmakkor fenséges felvonulásokat is rendezek majd." Az ihletet Herzl sok esetben – hangozzék bármily különösen! – Wagnertől merítette, akinek műveit akkoriban rendszeresen megtekintette. „Csak azokon az estéken fogtak el kétségek elgondolásom helyességét illetően, amikor Wagner éppen nem volt műsoron." Majd így kérkedett: a következő nagy exodus „úgy aránylik majd a Mózeséhez, mint egy húshagyókeddi játék egy Wagner-operához!"[177] Mindebben volt egy árnyalatnyi

disraelis képzelgés, sőt bizonyos alkalmakkor Herzlben felparázslott valami egy Mordecai Noah reklámra éhes komédiástemperamentumából.

Ezek a színészies vonások bizonyos mértékig a későbbiekben is megmaradtak. Így például ragaszkodott hozzá, hogy a nyilvános cionista tanácskozások szertartásosak és hivatalosak legyenek, s a küldöttek akár délelőtt tizenegykor is teljes estélyi öltözékben jelenjenek meg. Ő maga, ha valahol hivatalosan, a cionisták képviseletében volt jelen, szinte piperkőc módjára öltözködött: gondosan fényesre kefélt cilindert, fehér kesztyűt, kifogástalan szalonkabátot viselt. A gyűléseket és előadásokat, amelyeken részt vett, mindig pontosan, nagy öntudattal és magabiztossággal szervezte meg. Ám amikor tudatára ébredt, mekkora fába vágta a fejszéjét, teátrális lobogása alábbhagyott, és az életében, sőt arcvonásaiban is jelen lévő tragikum nyilvánvalóbbá vált.

Herzl kezdetben abból indult ki, hogy a zsidó állam is úgy jön majd létre, ahogy a számkivetés során a dolgok mindig is történtek: a gazdag zsidókból álló legfelső réteg majd eldönti, mi a legjobb megoldás a többi zsidó számára, és azt keresztül is viszi. Hamarosan azonban kiderült, hogy ez lehetetlen. A civilizált Európában működő zsidó vezető személyiségek mind ellenezték az elgondolást. Az ortodox rabbik kikeltek Herzl ellen, vagy tudomást sem vettek róla. A reformzsidóság híveinek szemében az asszimilációról való lemondás elveik és eszményeik megtagadását jelentette. A gazdagok fitymálták a tervet, vagy nyílt ellenségességet tanúsítottak. Lord Rothschild, a világ zsidóságának legjelentősebb személyisége, fogadni sem volt hajlandó Herzlt, s ami még rosszabb, ezt közhírré is tette. Párizsban Edmund de Rothschild, aki a már meglévő kilenc kis palesztinai kolóniát pénzelte, fogadta ugyan (1896. július 19-én), de egyértelműen közölte, hogy Herzl grandiózus elképzelései szerinte nemcsak megvalósíthatatlanok, hanem még az eddigi eredményeket is veszélybe sodornák. Egyre azt ismételte: „Az embernek ne legyen nagyobb az étvágya, mint a gyomra." Hirsch báró is hajlandó volt fogadni Herzlt, de úgy bánt vele, mint tudatlan teoretizálóval, s közölte: a zsidó kolonizációhoz mindössze jó mezőgazdasági munkásokra van szükség. „Minden bajunk azoktól a zsidóktól ered, akik túl magasra kapaszkodnának. Túl sok köztünk az értelmiségi!" Herzlről azonban az értelmiség sem akart tudomást venni, főként nem a próféta otthonában, Bécsben. Szájról szájra járt a vicc: „Mi, zsidók már kétezer éve várunk a zsidó államra, és akkor éppen az enyém legyen?" Különösen ellenséges volt

Herzl tulajdon lapja, a *Neue Freie Presse*. Moritz Benedikt (1849-1920), a lap mögött álló pénzügyi hatalmasság ingerülten figyelmeztette Herzlt: „Senkinek sincs joga magára vállalni azt az irtózatos felelősséget, amely ennek a lavinának az elindításával jár. Előbb veszítjük el mostani országunkat, mintsem zsidó államunk lenne."[178]

Voltak kivételek is, például Nathan Birnbaum, a bécsi zsidó diákság vezetője, aki 1893-ban kitalálta a „cionizmus" szót. Vagy itt volt Hermann Adler, a brit birodalom askenázi főrabbija, aki Herzlt Derondához hasonlította (Herzl maga akkor még nem olvasta a könyvet), vagy Moritz Gudemann, a bécsi főrabbi, aki ugyan az elképzeléssel szemben szkeptikus volt, de Herzlnek azt mondta: „Talán maga az, akit az Úr elhívott." Jelentősebb szerepet játszott a filozófus Max Nordau (1849-1923), aki 1892-ben szenzációs sikert ért el a kor betegségét diagnosztizáló, *Entartung* című művével (angol fordítása *Degeneration* címen 1895-ben jelent meg). Nordau, aki szerint az antiszemitizmus a kor betegségének egyik tünete volt, így szólt Herzlhez: „Ha ön őrült, úgy ketten vagyunk őrültek – számíthat rám!"[179] Nordau javasolta, hogy a törökök bőszítését elkerülendő, használják a *Judenstaat* (zsidó állam) helyett a *Heimstätte* (otthon) szót, amelyet az angolok később *national home*-ra (nemzeti otthon) módosítottak; az elfogadottság szempontjából ez fontos megkülönböztetésnek bizonyult. A korai cionizmus gyakorlati programjának jó részét is Nordau dolgozta ki.

Mindazonáltal Herzl hamar fölfedezte, hogy a judaizmus a maga igazi impulzusát nem az elnyugatosodott elittől várhatja, hanem attól a népességtől, amelyről kampánya kezdetén mit sem tudott: a keleti zsidók szegény, megalázott tömegeitől. Erre először akkor jött rá, amikor a londoni East Enden szegény, menekült zsidók előtt beszélt. Hallgatósága „a kisemberek vezérének" nevezte, őt pedig, ahogy az emelvényen ült, „különös érzések" járták át: „Láttam és hallottam, ahogy a legendám megszületik." Kelet-Európában Herzl egykettőre mitikus személyiség lett a szegények között. David ben Gurion (1886-1973) emlékezett rá, hogy tízéves kisfiúként, Lengyelországnak Oroszországhoz tartozó részében, egyszer azt hallotta: „Megjött a Messiás, egy szép, magas férfi, tudós bécsi ember, igazi doktor." A nyugati országok pallérozott középosztálybeli zsidóival ellentétben a kelet-európai zsidók nem játszadozhattak alternatívákkal, és nem tekinthették magukat oroszoknak, de még lengyeleknek sem. Ők tudták, hogy zsidók és csakis zsidók – orosz uraik nem hagyták, hogy erről megfeledkezzenek –, és Herzl kínálta nekik az egyetlen lehető-

séget, hogy valamely országnak teljes jogú polgárai legyenek. Chaim Weizmannt (1874-1952), aki ekkor másodéves egyetemi hallgató volt Berlinben, Herzl javaslata úgy érte, „mint a villámcsapás". Szófiában a főrabbi ténylegesen Messiásnak kiáltotta ki. S ahogy terjedt az örömhír, úgy kereste föl Herzlt egyre több, távoli vidékekről érkezett, szegényesen öltözött, felhevült zsidó; divatozni szerető feleségét úgy bosszantotta ez a sokadalom, hogy végül még a cionizmus szótól is irtózott. Pedig hát ezekből az emberekből lettek a cionista légió gyalogosai, sőt altisztjei és tisztjei is; Herzl az ő „*Schnorrer*-hadának" nevezte őket.

A „had" nyilvánosan először 1897. augusztus 29-én, a baseli városi kaszinó nagytermében találkozott.[180] Az összejövetelt, amelyen tizenhat ország küldöttei vettek részt, hivatalosan I. Cionista Kongresszusnak nevezték. A megjelentek zöme szegény ember volt; Herzl a saját zsebéből állta a költségeket. De így is kiadta az utasítást, hogy mindenki öltözzön fel rendesen: „Az ünnepélyes megnyitón fekete öltönyt és fehér nyakkendőt kell viselni." Az ünneplőbe öltözött résztvevők az ősi zsidó kiáltással üdvözölték: *„Jehi Hámelech!"* („Éljen a király!") Számos befolyásos zsidó megpróbálta lekicsinyelni az esemény jelentőségét; a *Neue Freie Presse* még tudósítani sem volt hajlandó róla, s ehelyett inkább a zsidó szabók egy Oxfordban rendezett tanácskozásával foglalkozott, ahol a női kerékpározók célszerű viseletéről esett szó. Herzl azonban értette a dolgát: első kongresszusára huszonhat újság küldött különtudósítót, s amikor 1898-ban, Wagner *Tannhäuser*-nyitányának pezsdítő hangjaira, megnyílt a második kongresszus is, az már bejáratott eseménynek számított. Herzl legfőbb támasza továbbra is Nordau volt, aki a mozgalom politikai dokumentumait írta; Nordauhoz azonban újabb rátermett munkatársak csatlakoztak. Egyikük, egy Daniel Wolffsohn nevű kölni fakereskedő lett Herzl után a szervezet vezetője, s az 1898-as kongresszuson már Weizmann is részt vett. Ezek az emberek, Herzllel ellentétben, jól ismerték a keleti zsidóságot. Wolffsohn választotta meg a cionista zászló két színét, a kéket és a fehéret, „imakendőink színeit". Az új emberek azt is tudták, miféle vallási és politikai áramlatok hódítanak a zsidó tömegek között. Weizmann már ekkor is azzal foglalkozott, hogy elhárítsa a zsidó diákmozgalmon belüli szocialista ellenlábasok dühödt támadásait. Ahogy egy alkalommal megjegyezte: „Monsieur Plehanov, maga nem a cár."[181] Munkatársai arra törekedtek, hogy Herzlhez ne érjenek fel a zsidó belviszályok hullámai. „Fogalma sincs a zsidókról – írta Menáchem Usziskin orosz cionista. – Ezért azt hiszi,

a cionizmus előtt csak külső akadályok tornyosulnak; a belsőkről nem tud. De nem szabad ráébresztenünk az élet nyers tényeire, hadd maradjon csak erős a hite."[182]

A hivatásos politikusok és szervezők, akik óhatatlanul átvették a mozgalom irányítását, csak nevettek Herzl úgymond „szalonkabátos cionizmusán". Ez azonban éppenséggel döntő eleme volt a kirakós játéknak. Herzl felismerte: a cionizmusból is könnyen válhatna egy újabb kétes hírű nemzetközi mozgalom, amilyenből ezerszámra akadt a századforduló idején. Magas szintű személyes diplomáciai lépésekre volt szükség ahhoz, hogy az ő mozgalmukat komolyan vegyék, hogy a cionizmus neve tiszteletet parancsoljon – és ehhez a művészethez Herzl nagyon is értett. Fokozatosan az európai politika minden jelentős személyiségéhez eljutott. Bejáratos lett Törökország, Ausztria, Németország, Oroszország nagyjaihoz. Szorgalmasan vezetett naplója lenyűgöző részletgazdagsággal örökíti meg ezeket a találkozásokat.[183] Még az antiszemiták is hasznosnak bizonyulhattak: gyakran készséggel segítettek egy-egy cionista elgondolás megvalósításában, pusztán csak azért, hogy megszabaduljanak a „maguk" zsidóitól. Vjacseszlav Plehve, a pogromok szervezéséért felelős, megátalkodottan zsidóellenes orosz belügyminiszter azt mondta Herzlnek: „Engem aztán nem kell meggyőznie (…) nagyon szívesen látnánk egy független zsidó állam létrejöttét, amely több millió zsidó befogadására képes. Természetesen nem örülnénk, ha *valamennyi* zsidónkat elveszítenénk. A nagyon eszeseket – akikre ön, dr. Herzl, a legjobb példa – meg szeretnénk tartani. De annál szívesebben szabadulnánk meg az ostobáktól és a tulajdon nélküliektől."[184] A német császár is támogatta az újabb exodust: „Én pártolom, hogy a biboldók Palesztinába menjenek. Minél hamarabb kelnek útra, annál jobb." II. Vilmos Konstantinápolyban a szultán előtt is képviselte Herzl ügyét, később pedig azzal is támogatta, hogy magában Jeruzsálemben hivatalosan találkozott vele. Jelentős alkalom volt ez Herzl számára; ragaszkodott is hozzá, hogy küldöttsége a déli hőségben is teljes esti díszben legyen, és gondosan ellenőrizte cipőjüket, nyakkendőjüket, kesztyűjüket, öltönyüket és kalapjukat – volt, akinek cilindert kellett cserélnie, Wolffsohnnak pedig inge piszkos kézelőjét kellett tisztával felváltania. Ám ha a Kaiser hajlandó volt is gyarapítani Herzl nemzetközi tekintélyét, a törököket nem lehetett rávenni, hogy Cionnak nemzeti otthont adományozzanak, mire a németek, akik most nagyon komolyan vették török szövetségesüket, ejtették a tervet.

Maradt tehát Anglia, amelyet Herzl joggal nevezett a cionizmus „arkhimédészi pontjának”. A politikai elit részéről adott volt a jóindulat. Sokan olvasták a *Tancred*-ot, még többen a *Daniel Derondá*-t. Emellett rengeteg oroszországi zsidó menekült is özönlött Angliába, minek következtében sokan féltek az antiszemitizmustól, egyesek pedig a bevándorlási arányszámok szigorú megállapításával fenyegetőztek. 1902-ben kineveztek egy, a bevándorlással foglalkozó királyi bizottságot, amelynek egyik tagja Lord Rothschild lett. Herzlt is felkérték, hogy szólaljon fel szakértőként a bizottság előtt, mire Rothschild végre beleegyezett, hogy néhány nappal korábban négyszemközt fogadja: így akarta elérni, hogy Herzl ne mondjon semmi olyat, amivel erősíthetné a zsidó bevándorlás ellenzőinek táborát. Rothschild tehát az aktívellenszegülésből átváltott a jóindulatú semlegességre, és ez jelentős győzelem volt Herzl számára; viszonzásul 1902. július 7-én készségesen közölte a bizottsággal, hogy Angliának elő kellene mozdítania a további zsidó bevándorlást – mindamellett a menekültkérdés végső megoldása szerinte mégis az, hogy „elismerjék a zsidóságot mint népet”, és hogy „a zsidók törvényesen elismert otthonra találjanak”.[185]

Ez az esemény kapcsolatba hozta Herzlt a kormány hangadó tagjaival, elsősorban Joe Chamberlain gyarmatügyi és Lansdowne őrgróf külügyminiszterrel. Mindketten elvben egyetértettek a majdani zsidó nemzeti otthon gondolatával. De hol legyen a helye? Szó esett Ciprusról, majd az egyiptomi határnál lévő El Arisról. Herzl úgy gondolta, ez a Palesztinához közeli város „a zsidó nép gyűjtőhelye” lehetne, és előterjesztést írt a brit kormánynak, amelyben első ízben hozakodott elő egy nyomós, de veszélyes érvvel: „Anglia egy csapásra tízmillió titkos, de lojális alattvalót szerez magának, akik világszerte az élet minden területén tevékenykednek.” Az egyiptomiak azonban tiltakoztak, s a helyszíni szemle sem bizonyult kielégítőnek. Ekkor a Kelet-Afrikából éppen visszatérő Chamberlainnek új ötlete támadt: Uganda. „Amikor megláttam – mondotta –, mindjárt azt gondoltam: íme egy dr. Herzlnek való ország. Csak persze ő érzelmes természet, és Palesztinába vagy arra a környékre akar menni.” Valójában Herzlt annyira megrémítették az Oroszországban újrainduló s az eddigieknél is véresebb pogromok, hogy Ugandába is beleegyezett volna. Lansdowne ekkor egy levéllel állt elő: „Ha sikerül olyan helyszínt találni, amelyet a Zsidó Kolonizációs Bank és Őfelsége Bizottsága megfelelőnek tart, és amely Őfelsége kormányát is kielégíti, akkor Lord Lansdowne kész foglalkozni olyan kedvező javaslatokkal, amelyek

egy zsidók által betelepítendő kolóniára vonatkoznak, s olyan feltételeket szabnak, amelyek lehetővé teszik, hogy a tagok nemzeti szokásaikat gyakorolhassák." Ez igazi áttöréssel ért fel, amennyiben kilátásba helyezte egy protocionista állam diplomáciai elismerését. Herzl ekkor ravasz kezdeményezéssel felkeltette David Lloyd George, az egyre ismertebb fiatal liberális politikus érdeklődését: tudniillik az ő ügyvédi cégét bízta meg a kolónia alapokmány-tervezetének megfogalmazásával. Ezután a VI. Cionista Kongresszuson felolvasta Lansdowne levelét, és „a brit ajánlat (…) csodálkozást keltett a maga nagylelkűségével". Ugyanakkor számos küldött a cionizmus elárulását látta a levélben; az oroszok kivonultak a kongresszusról. Herzl levonta a következtetést: „Palesztina az egyetlen föld, ahol népünk megpihenhet."[186] A VII. Kongresszuson – 1905-ben – Ugandát hivatalosan is elvetették.

Ekkorra azonban Herzl, aki negyvennégy évet élt, már halott volt. Történetéből kivételes pátosza sugárzik. Egyetlen évtizedbe összezsúfolt hősi erőfeszítései aláásták egészségét – ahogy tönkretették a házasságát is. Családjára is szánalmas sorsot örökített. Felesége, Julia csak három évvel élte túl. Pauline leánya heroinfüggő lett, és 1930-ban túladagolás következtében meghalt; Hans fia, aki Freudnak volt a betege, nem sokkal később öngyilkos lett. Másik lánya, Trude éhen halt egy náci táborban, és Trude fia, Stephan 1946-ban ugyancsak végzett magával; ezzel a család kihalt. A cionizmus azonban annál inkább túlélte alapítóját. Utolsó hónapjai alatt Herzl egyszer azt mondta Stefan Zweignek: „Az volt a hibám, hogy túl későn kezdtem… Ha tudná, mennyire szenvedek, ha az elvesztegetett évekre gondolok."[187] Ám amikor meghalt, a cionizmus már erős gyökereket eresztett, és Angliában nagy hatalmú pártfogóra talált; emellett a Herzl által 1895-ben elindított mozgalom majdnem húsz évvel előzte meg arab nacionalista megfelelőjét, ez pedig adott esetben döntő jelentőségű előnynek bizonyult. Ekként még Dreyfus elítélése is, amely a mozgalomnak a kezdeti lendületet megadta, a Gondviselés művének tekinthető – akárcsak azt megelőzően a két félelmetes év: az 1648-as és az 1881-es.

Mindamellett Herzl halálának idején a cionizmus még mindig csak kisebbségi áramlat volt a zsidó történelmi fejlődés nagy vallási és világi összefüggésrendszerében. Legfőbb ellenségének tulajdonképpen a közönyt nevezhetjük, bár megvoltak az aktív ellenségei is. Az első világháborúig a rabbik túlnyomó többsége, lett légyen akár reformista, akár konzervatív, akár ortodox, lakhelyétől függetlenül mereven szemben állt a világi cionizmussal. Nyugaton egyetértettek a

világi, asszimilált zsidókkal, akik úgy érezték, a cionizmus fenyegeti kivívott pozícióikat, és kétséget ébreszt állampolgári lojalitásuk felől; Keleten pedig, nem utolsósorban Oroszországban, ahol a cionizmus legtöbb támogatója élt, még erősebb, úgyszólván már fanatikus volt a vallási ellenállás. Ez a helyzet jelentős következményekkel járt a majdani izraeli államra nézve. A cionizmus alapítóinak többsége nemcsak nyugati származású volt, hanem (az ortodoxok szemében) ateista is. Amikor Herzl és Nordau az I. Cionista Kongresszus előestéjén elment a sábbáti istentiszteletre, ezt gyerekkoruk óta először tették – még az áldások szövegét is be kellett nekik tanítani.[188] Az ortodoxok mindezt jól tudták, s a legtöbben úgy vélték: a cionizmusra is áll mindaz a kifogás, amelyet korábban a felvilágosodás ellen emeltek, megtetézve a súlyos váddal, hogy a cionizmus esetében az egyik legfőbb és legszentebb judaisztikus hittétel káromló meghamisításáról van szó. Téves ugyanis az elképzelés, miszerint a vallási és világi cionizmus ugyanannak az éremnek két oldala. A vallásos zsidók szemében a Cionba való visszatérés csak egyik szakasza volt az isteni tervnek, amely a zsidókon próbálja ki az egész emberiségre érvényes módszereket, és semmi köze nem volt a cionizmushoz, amely a zsidók emberi problémáját (elutasítottságukat és otthontalanságukat) kívánta megoldani emberi eszközökkel (egy világi állam megalapításával).

A 19. század végén a közép- és kelet-európai vallásos zsidók körében három hagyományt különböztethetünk meg: a Bá'ál Sém Tov haszidikus áramlatát; a *muszár* vagy moralizmus áramlatát, amely az ortodox litván bölcsek írásain alapult, majd Jiszráél Szalanter (1810-1883) keltette új életre, és a *jesivá*-k terjesztették; végül pedig Samson Raphael Hirsch reformáramlatát, a civilizációval kiegészített Tórát, amely a szekularizációt a maga saját modern tudományos fegyvereivel támadta, és (Hirsch szavaival) „a kort emeli fel a Tóra szintjére, ahelyett hogy a Tórát fokozná le a kor szintjére", Hirsch fiai és unokái bebizonyították, hogy világi képzettségre a hit elvesztése nélkül is szert lehet tenni, és közreműködtek az Águdát Jiszráel mozgalom megszervezésében. Ezt a mozgalmat, amely arra törekedett, hogy egy egyetemes Tóra-szervezet révén hangolja össze a szekularizáció ellen küzdő zsidó vallási erőket, egy sajátos tapasztalat hívta életre: a világi erők, amelyek az orosz pogromok áldozatainak szánt segélypénzeket szétosztották, hátrányosan különböztették meg a jámbor zsidókat. A három áramlat azonban megegyezett abban, hogy élesen szemben állt a cionizmussal, különösen pedig a cionizmus azon igényével, hogy az egész zsidóság nevében hallassa szavát.[189]

A kelet-európai bölcsek szenvedélyesen tiltakoztak minden olyan megmozdulás ellen, amely a cionizmus malmára hajthatná a vizet; még Erec Jiszráél meglátogatásáról sem akartak hallani. Jellegzetes, amit egyikük, a lublini Cádok (1823-1900) írt:

> Jeruzsálem a legmagasabb csúcs, amely felé Izrael szíve fordul. (…) Ám tartok tőle, hogy elutazásomat és Jeruzsálembe való felmenetelemet a cionista tevékenység elismeréseként értelmeznék. Reménykedem az Úrban és lelkem reménykedik az Ő szavában, hogy a Megváltás Napja eljő. Várok, és éberen figyelem, mikor pillantom meg az Ő fölkentjének lábát – de sújtson le bár rám háromszáz vasdorong, a helyemről el nem mozdulok. A cionisták kedvéért nem megyek fel Jeruzsálembe.[190]

Az ortodoxok azt fejtegették: a Sátán, miután letett róla, hogy Izraelt az üldöztetéssel vigye kísértésbe, engedélyt kapott, hogy még ravaszabb módszerekkel tegye próbára a népet, és gonosz, bálványimádó terveibe immár a Szentföldet, valamint a felvilágosodás minden átkát is bevonja. A cionizmus eszerint sokkal ártalmasabb, mint egy hamis Messiás – sátáni vallás, amely elejétől végéig hamis. Mások hozzátették, hogy a világi állam felébresztené a *démosz* istentelen szellemét, és ellentmond a Mózeshez szóló isteni parancsnak, amely az oligarchia útjának követését írja elő: „Menj, és gyűjtsd össze Izrael véneit" (Genezis 3). „Az Ég őrizzen meg attól – írta két kovnói (Kaunas) bölcs –, hogy a tömegek és a nők gyűlésekről vagy a közösség általános szükségleteit érintő nézetekről fecsegjenek."[191] 1912. május 11-én Katowicében az ortodox bölcsek megalapították az Águdát-mozgalmat, hogy összehangolják a cionista követelésekkel szembeni ellenállást. Igaz, némely ortodox zsidó hitt benne, hogy a cionizmust vallási célokra is ki lehet sajátítani. Ábráhám Jicchák Kuk rabbi (1865-1935) azt fejtegette: „Izrael új nemzeti szellemének" segítségével a zsidók hazafias alapon mozgósíthatók a Tóra betartására és hirdetésére; Kukból később, a cionisták támogatásával, Jeruzsálem főrabbija lett. De még az Erec Jiszráélben letelepült vallásos zsidók is elborzadva értesültek a cionizmus mibenlétéről. „A Szentföldön – írta Joszéf Chájjim Sonnenfeld rabbi (1848-1932) nagy a megdöbbenés, amiért ezek a gonosz emberek, akik tagadják a világ Egyedülvalóját és az ő szent Tóráját, olyan visszhangzóan hirdetik, hogy hatalmukban áll előbbre hozni Izrael népének megváltását és összegyűjteni a szétszóratottakat a Föld minden sarkából." Amikor Herzl betette lábát a Szentföldre, tette hozzá a rabbi, „a gonosz lépett be vele, és még nem tudjuk, irgalmazzon az Úr, hogy mit tegyünk egész Izrael e megsem-

misítői ellen”.[192] A jámbor zsidóknak ez a széles körű, bár korántsem általános ellenállása óhatatlanul arra vezetett, hogy a cionizmus programja még inkább a világi radikálisok illetékességébe kerüljön.

Mindamellett a cionizmus a világi zsidók nagy többségét sem vonzotta, mi több, jó néhányan egyenesen ellenséget láttak benne. Oroszországban folytatódott, sőt még kegyetlenebb lett az üldöztetés, a zsidók menekülési vágya fokozódott, és akár ortodoxok voltak, akár elvilágiasodottak, akár csatlakoztak a cionizmushoz, akár nem, máshová, mint Palesztinába nem mehettek. Ugyanakkor a felvilágosodott európai zsidóság köreiben lassan elült a pánik, amelyet az 1890-es évék antiszemita hulláma keltett. A *dreyfusard*-ok egyértelmű franciaországi győzelme megerősítette azt a nézetet, mely szerint a zsidók legalábbis ebben az országban nemcsak biztonságot, hanem felemelkedési alkalmat és gyarapodó kulturális és politikai lehetőségeket találhatnak. Németországban, legalábbis látszólag, ugyancsak abbamaradt az antiszemitizmus erjedése, és a tanult zsidók többsége ismét megegyezett abban, hogy az asszimiláció igenis működőképes. Mi több, éppen ekkoriban, azaz az első világháború előtti években bizonygatták a zsidók a legkitartóbban a *Vaterland*-hoz való hűségüket, és németek és zsidók kulturális affinitása ekkor vált a leghangsúlyosabbá.

Az igazság az, hogy bármilyen hosszú hagyományra tekintett is vissza az elvakult németországi zsidóellenesség – tulajdonképpen az egész *Judensau*-mítosz –, a zsidók otthon érezték magukat német földön. Ez a társadalom tisztelte és megbecsülte a maga értelmiségét, és értékrendszere bizonyos szempontokból megegyezett a zsidó katedokráciáéval. A zsidók szinte természetesen léphettek át egy *jesivá*-ból valamelyik német egyetemre – ezek az intézmények ekkoriban élték a törekvés és teljesítmény virágkorát. A zsidók élvezték a lassan megnyíló lehetőségeket abban az országban, ahol a szellemi teljesítményt igazságosan ítélték meg, és mélységes hódolattal kezelték. A német zsidók fanatikus szorgalommal dolgoztak. Hamarosan egyre több jutott nekik az újonnan alapított Nobel-díjakból: még az első világháború előtt kettőt nyertek biológiából és orvostudományból, négyet kémiából, kettőt fizikából.[193] Ferdinand Julius Cohn megalapozta a bakteriológiát. Paul Ehrlich a kemoterápia első gyakorlati alkalmazásával állt elő. Franz Boas vetette meg a kulturális antropológia tudományának alapjait. A német zsidók örökös munkalázban égtek. Eduard Devrient így írt barátjáról, Felix Mendelssohnról: „Az állandó elfoglaltság szokása, amelyet anyja csöpögtetett belé, elviselhetetlenné tette számára a pihenést”; folyton az óráját nézte.[194] Gustav Mahler

futva tette meg az utat lakásától a bécsi Operaházban lévő irodájáig, s hazatérve, hogy időt takarítson meg, Beethoven VIII. szimfóniájának nyitó taktusait fütyülte, hogy jelezze: tálalhatják az ebédet.

A zsidók azonban nem csupán a szellemi szokások területén utánozták a németeket, hanem véleményük a tartalmi kérdésekben is megegyezett. Sok német zsidó osztotta a politikus Gabriel Riesser (1806-1863) meggyőződését: „Ha nem vagyunk németek, akkor hazánk sincs.” A közéletben részt vevő zsidók, akár szocialisták voltak, mint Lassalle, akár liberális vezetők, mint Eduard Lasker (1829-1884) és Ludwig Bamberger (1823-1899), úgy érezték: erőteljes rokonság van a zsidó racionális szellemiség és a modern Németország liberális céljai között, hiszen az ország nagy türelemmel törekszik arra, hogy a szociális problémákra racionális megoldásokat keressen és alkalmazzon. És kevés olyan rátermett német zsidó akadt, aki Kantban és Hegelben ne talált volna szellemi táplálékot és igaz gyönyörűséget.

Vonatkozott mindez nem utolsósorban a zsidó vallási gondolkodókra is. A Vilmos-kori Németország a keresztény teológia nagyszabású reneszánsza előtt állt, és a zsidó szerzőket ugyanezek a mély impulzusok érintették meg. Hermann Cohen (1842-1918), a marburgi egyetem filozófiaprofesszora, akit Maimonidész utolsó követőjének nevezhetnénk, erőteljesen mutatott rá, hogy a judaizmus az első vallás, amely eljutott, úgymond, „az értelem vallásának” lényegi felismeréseihez, ugyanakkor azonban nem illeti meg a formula monopóliuma: mihelyt egy nemzet eléri a szellemi fejlődés bizonyos fokát, készen áll „az értelem vallásának” befogadására. Mint Cohen kifejtette, a modern nemzetek közül Németország az, ahol a legkönnyebben békül össze az értelem és a vallási érzés, éppen azért, mert ez az ország, amelyet egyaránt jellemez a filozófiai idealizmus, a tiszta vallás iránti hódolat és az etikai humanizmus, a zsidó történelemben találja meg a maga előzményeit. Cohen mint merő ostobaságot vetette el a német kultúra és a zsidó kozmopolitizmus közötti állítólagos ellentmondást. Pontról pontra cáfolta Treitschke professzornak a zsidókat és a németeket szembeállító érveit, és kijelentette, hogy Treitschke elhíresült jelmondatának, mely szerint „A zsidók a mi szerencsétlenségünk”, éppen az ellenkezője az igaz – valójában a német szellem teleszívta magát zsidó eszményekkel. Ezek az eszmények állnak a protestáns reformáció győzelme mögött; és az új típusú modern vallásos ember, legyen bár protestáns keresztény vagy liberális zsidó, végső soron a zsidó Biblia vallási eszményeinek és energiájának a teremtménye. Ezért, az antiklerikális racionalisták nézeteivel – vagy-

is a világi felvilágosodás gyűlöletes francia szellemiségével – ellentétben, a Biblia német-zsidó etikai értelmezése nemhogy az emberi tökéletesedés gátjává tette volna a Bibliát, hanem éppenséggel annak eszközévé avatta.[195]

Cohen előadásai nyomán izzott fel újra a judaizmus szelleme abban a Franz Rosenzweigben (1886-1929), aki korábban közel állt az áttéréshez, és aki többek között Cohen hatására vált a modern zsidó teológia egyik legnagyobb alakjává. Rosenzweig szenvedélyes irodalmi vitát folytatott az áttérésről egy kortársával – történetesen unokafivérével –, Eugen Rosenstock-Huessyvel, aki valóban protestáns lett. Közvetlenül az első világháború előttről kelt leveleik, „Briefe über Judentum und Christentum", jelezték, milyen szoros kapcsolat van egy bizonyos zsidó és egy bizonyos protestáns gondolatiság között, és milyen könnyen igazodnak el a zsidók a német filozófia feltételezéseiben.[196] Német hivatkozási keretek között maradtak még azok a német-zsidó gondolkodók is, akik, mint Leo Baeck (1873-1956), támadták a kereszténységet, és kiemelték a judaizmustól való különbözőségét. 1905-ben Baeck *Das Wesen des Judentums* című művében ragyogóan megfelelt Adolf von Harnack protestáns teológus *Das Wesen des Christentums* című, 1900-ban kiadott művére, rámutatván, hogy míg a judaizmus az értelem vallása, a kereszténység a romantikus irracionalizmusé. Szent Pál volt az eredendő bűnös; de hát nem írta-e Luther is, hogy „Mindazokban, akik hisznek a Krisztusban, megöletik az értelem; máskülönben nem a hit vezérli őket, mivel az értelem harcol a hit ellen"? A kereszténységnek ez a bírálata azonban jelentős gyökerekre és szövetségesekre lelt a német szkepticizmusban, ami pedig a Szent Pál elleni támadást illeti (ő mellesleg német antiszemiták nemzedékeinek volt kitüntetett célpontja), ehhez a vezérfonalat már Nietzsche megadta. A teológiai vita végeredményben bemutatta, milyen kényelmesen és egyszersmind milyen szabadon mozognak a zsidók a német szellemi világban, amely tág teret nyitott saját szellemi kalandozásuk előtt.

Egy-két nemzedékkel az első világháború előtt – amely egyetemes fizikai és szellemi katasztrófaként az emberiség minden problémáját még nehezebbé és veszélyesebbé tette – a rátermett zsidók bámulatra méltó sokasága árasztotta el az élet különböző versenypályáit; de részvételük sehol sem volt olyan változatos és impozáns, mint a német nyelvterületen. Teljesítményüket vizsgálva az ember hajlik a következtetésre, hogy sok ilyen kitűnő képességű zsidó szíve mélyén úgy érezte: a zsidó tehetségek számára Németország az eszményi

terep. Elvégre Németország ekkoriban jó eséllyel pályázott a világ kulturális vezető hatalmának pozíciójára; nem játszhatnának-e hát a zsidók jelentős, sőt talán elsőrendű szerepet abban, hogy a németek valóban érvényesíthessék fölényüket a többi pályázóval szemben? A zsidókat ősi parancs hívja fel, hogy „világítsák meg a nem zsidók útját"; nem ebben a hivatásban keresendő-e a parancs valódi, korszerű és világi értelme?

Úgy tűnt: a zsidók sokféleképpen segíthetik a németeket, hogy valóban vezető világhatalommá váljanak. Németország immár nemcsak szellemi tekintetben járt az élen, hanem ipari nagyhatalom is volt. Ki egyesíthetné alkalmasabban ezt a két sajátosságot a németek ösztönözte haladás jegyében, mint a zsidók, akik mindkét területen rátermettek, és akik hosszú, fájdalmas történelmük során mindig értették a módját, hogy a szellem erejével lendítsék mozgásba és irányítsák a gazdaság fejlődését? Másokkal együtt ugyancsak tisztában volt ezekkel a lehetőségekkel a tragikus sorsú Walther Rathenau (1867-1922), aki követte apját az AEG, a nagy elektromos konszern élén, és később rövid ideig német külügyminiszter is volt. Rathenau nemcsak Németország egyik vezető nagyiparosa volt, hanem egyik legvitatottabb közírója – állambölcseleti, társadalmi és gazdasági témájú tanulmányai öt kötetet töltenek meg –, egyszersmind pedig a maga módján látnok is. Ő is éppúgy megsínylette a német antiszemitizmust, mint bármely zsidó. „Minden német zsidó ifjúkorában írta – eljön a fájdalmas pillanat, amelyre egész életében emlékezni fog: az a pillanat, amikor először ébred rá, hogy másodosztályú állampolgárként jött a világra, és hogy ebből az állapotból semmilyen képesség és semmilyen teljesítmény nem válthatja meg."[197] Rathenau azonban mégsem adta fel. Szenvedélyesen hitt az asszimilációban. Úgy gondolta, a német antiszemitizmus alapvetően arisztokratikus találmány, amely eltűnik, mihelyt az új ipari uralkodó osztály véget vet az arisztokrácia vezető szerepének;[198] akkor pedig egykettőre bekövetkezik a teljes és végérvényes asszimiláció, amelynek keretében a pénzügyi élet és az ipar zsidó elemei döntő mértékben fejleszthetik tovább azt az amerikai mintájú vagy annál is tökéletesebb, bőségben élő új társadalmat, amelyben a proletariátus eltűnik, és a liberális tolerancia lesz az uralkodó.

A Rathenauhoz hasonló emberek szemében tehát nem jelentett megoldást sem az áttérés, sem a cionizmus – szerintük mindkettő gyáván megkerüli az igazi problémát. A zsidónak az a dolga, hogy egyszerre nyilvánítsa ki németségét és emberi mivoltát, és minden te-

rületen német módjára cselekedjen. A fizikai bátorság nem tartozik a zsidók jellemzői közé? Akkor legfőbb ideje, hogy azzá váljék! A zsidó diákok olyan forróvérű párbajhősökké nevelték magukat, hogy a keresztény junkereket is felülmúlták; olyan félelmetessé váltak, hogy a keresztény kluboknak ideológiai-faji indokokkal kellett takarózniuk kihívásuk elhárítására. Edzettek, versenyeztek. A feltámasztott Olimpiai Játékok első két évtizedében a német zsidók tizenhárom arany- és három ezüstérmet nyertek a tőr- és kardvívásban. A német vívóbajnoknőt, Helene Meyert, két aranyérem tulajdonosát *die blonde He* néven emlegették. A zsidókat kitilthatták a tisztikarból, ők akkor is elkövettek minden tőlük telhetőt. Azok a férfiak, akiknek a nagyapja még jiddisül beszélt – azon a nyelven, amelynek nincs szava a háborúra –, 1914-18-ban több mint 31.500 Vaskeresztet gyűjtöttek be.[199]

Az Armageddon előtti utolsó nemzedék zsidó tagjai tehát azonosultak a németekkel, miközben a háttérben olyan, merőben más irányba tartó kulturális és tudományos forradalom zajlott, amelyben a zsidók ugyancsak vezető szerepet játszottak. Az Európát mindinkább megosztó és lázba hozó katonai és tengerészeti fegyverkezési versennyel párhuzamosan a társadalmak egészét megosztó szellemi versengés is végbement. A művészeti és szellemi élet minden területét érintő modern mozgalom ereje és jelentősége nőttön-nőtt, és lendülete ellenállhatatlanná vált. A hagyomány és a konzervativizmus, bár maga is változott, nem adta meg magát; és amikor az 1914 előtti utolsó évtizedben a modernizmus követelményei egyértelműen fogalmazódtak meg, ez az ellenállás egyre dühödtebb és hevesebb lett. A zsidók, a társadalom többi rétegéhez hasonlóan, a front mindkét oldalán feltűntek. A jámbor – ortodox vagy hászid – zsidók, mint Európa talán legkonzervatívabb, sőt reakciósnak is mondható elemei, kárhoztatták a művészetben és a tudományban végbemenő változásokat; róluk azonban a keresztény világ egyáltalán nem vett tudomást, még létezésüket is legföljebb a hagyományos kulisszák szintjén ismerték el. A keresztények csak annyit láttak, hogy a zsidó, a zsidóság, mint mindenütt és mindig, most is a legszélsőségesebb modernizmussal azonosul.

Ugyanakkor senki sem tagadhatta, hogy az európai zsidók emancipációja, a gettóból való kilépésük és a szellemi és művészeti élet fősodrához való csatlakozásuk nagymértékben felgyorsította azokat a folyamatokat, amelyek amúgy is bekövetkeztek volna. A zsidók született bálványrombolók voltak. Mint a próféták, ők is nagy szakértelemmel és szilaj élvezettel döntötték le és zúzták szét a konvenció istenszobrait. Elözönlötték azokat a szférákat, amelyek a zsidók szá-

mára- hagyományosan idegenek vagy tilalmasak voltak, és hamarosan a dinamizmus gyújtópontjaiba kerültek.

A zsidó zenei hagyomány például minden európai nemzeténél ősibb volt. Mindig hozzátartozott a zsidó istentiszteletekhez, és a helyi zsidó társadalmakban a kántor csaknem olyan kulcsfontosságú személyiségnek számított, mint a rabbi. Az európai zenei fejlődésben azonban a zsidó muzsikus ok egyáltalán nem vagy csak mint áttértek játszottak szerepet. Ezért amikor a 19. század középső évtizedeinek zenei életében egyszer csak nagyszámú zsidó zeneszerző és előadó bukkant fel, a szokatlan jelenség nagy figyelmet keltett. A kérdés nem a zsidóságuk körül forgott. Egyesek, például Mendelssohn, kikeresztelkedtek. Mások, mint Jacques Offenbach (1819-1880), asszimiláltak és vallási szempontból közömbösek voltak. Néhányan, mint Jacques Halévy (1799-1862) és Giacomo Meyerbeer (1791-1864) hívők voltak, és gyakorolták vallásukat.* A zenei világ mindazonáltal tudatában volt zsidóságuknak, csakúgy, mint annak a befolyásnak, amelylyel nemcsak mint zeneszerzők, hanem mint zenekarok, akadémiák, operaházak és zenés színházak vezetői, igazgatói rendelkeztek. Emellett széles körben élt a hiedelem, hogy rajtuk kívül még sok más híres muzsikus is zsidó származású. Rossinit például, aki 1839-ben, Frankfurtban jelen volt azon a bizonyos nevezetes Rothschild-féle esküvőn, nagyon sokan zsidónak tartották. Johann Strauss, a híres bécsi zenészcsalád megalapítója, minden kétséget kizáróan egy kikeresztelkedett budapesti zsidó vendéglősnek volt a fia. Még Wagner is tartott tőle (alaptalanul), hogy zsidó vér folyik ereiben. Lábra kapott az a gyanú is, hogy a radikális zenei újításokért mindenekelőtt a zsidók felelősek.

1860 és 1914 között nőtt az újításokkal szembeni társadalmi ellenállás, kivált az olyan zenei központokban, mint Bécs, ahol a zenét nagyon is komolyan vették. Ahogy egy zenetörténész kifejezte, a stílusbeli változások gyorsuló irama, valamint a közönség kibővülése együttesen odavezetett, hogy „művésznek és közönségnek rendes körülmények között sem egyszerű viszonya patologikussá vált”.[200] A

---

* *A zsidónő* című operájával (1835) Halévy teremtette meg a francia opera új formáját. Leánya, Geneviève, a későbbi híres szalon-tulajdonosnő, apja legtehetségesebb növendékének, Georges Bizet-nek lett a felesége. Unokaöccse, Ludovic Halévy írta a legnépszerűbb francia operának, Bizet *Carmen*-jének a szövegkönyvét. Dédunokaöccse Elie Halévy, a híres történész volt. Lásd Myrna Chase: *Elie Halévy: An Intellectual Biography* (Columbia, 1980).

muzsikusok szándékosan provokáltak; a közönség néha vehemensen reagált. A bálványromboló zsidó elem pedig mind a kihívást, mind a fogadtatást még szélsőségesebbé tette. Amikor 1897-ben Gustav Mahlert nevezték ki a német zenei élet alighanem legfontosabb posztjára, az udvari Opera élére, Bécsben nagy volt a felzúdulás. Mahler pedig megérdemelte a kinevezést: egyike volt a német nyelvterület vezető karmestereinek, és azok a változatos és nagyszerű előadások, amelyeket tíz éves igazgatása alatt bemutatott, utólag is fényesen igazolták a bizalmat. Ám ahhoz, hogy a választás rá essék, át kellett térnie a katolikus hitre, és ez a tény újításai ellenzőinek a szemében, nemhogy lemosta volna róla a zsidóság stigmáját, éppenséggel még nyilvánvalóbbá tette. „Soha nem volt az az ember, aki becsapja magát – írta a felesége –, és tudta, hogy az emberek nem fognak megfeledkezni zsidóságáról. (…) De nem is akarta, hogy megfeledkezzenek róla. (…) Soha nem tagadta zsidó származását, sőt ellenkezőleg, hangsúlyozta.[201]

Mahler bécsi igazgatása viharos volt, és az ellenséges intrikák végül New Yorkig űzték. Mindehhez még valóban provokatív szimfóniáira sem volt szükség; ezeket életében ritkán vagy sosem játszották. Más volt a helyzet Arnold Schönberggel (1874-1951), aki bécsi zsidóként jött a világra, de katolikusként nevelkedett. Tizennyolc éves korában botrányt keltett azzal, hogy a protestáns felekezethez csatlakozott (1933-ban visszatért a zsidósághoz). 1909-ben zongorára írott Opus 11., No. 1.-e teljes mértékben szakított a hagyományos tonalitással. Két évvel később, nagyrészt Mahler ajánlására, kisebb posztot kapott a bécsi Zeneakadémián, ami az osztrák parlamentben viharos tiltakozást váltott ki. Arra hivatkoztak: íme itt van Bécs, az európai zene fővárosa, a világkultúra egyik legfőbb ékességének őre – ezt a várost szolgáltassák most ki ennek a zsidónak vagy exzsidónak, vagy exkatolikusnak, vagy nevezzék bárminek, aki oly nyilvánvalóan csak megvetést táplál iránta? A kulturális megbotránkozás sokkal többet nyomott a latban, mint a tulajdonképpeni antiszemitizmus; pontosabban a megbotránkozás tett antiszemitává, legalábbis átmenetileg, olyan embereket, akik rendes körülmények között soha nem adtak hangot ilyen érzelmeknek; a legmélyebb indulatokat a bálványromboló zsidó imázs a váltotta ki. Amikor 1913 februárjában Bécsben bemutatták Schönberg nagyszabású hagyományos kantátáját, a *Gurrelieder*-t, utána negyedórán át harsogott a taps. A következő hónapban, ugyanebben a városban, I. Kamaraszimfóniája (Opus 9.), majd utána keresztény tanítványának, Alban Bergnek *Altenberglieder* című dalciklusa olyan vad csetepatéba torkollt, hogy a rendőrségnek kellett közbelép-

nie. Az okoskodás így hangzott: Mahler kezdte; Schönberg folytatta; mind a kettő zsidó, és együtt rontották meg a Berghez hasonló fiatal árja komponistákat.

Tovább bonyolódott a helyzet, amikor az újításhoz az erotika szegődött – mert ezt az elemet ojtotta Leon Bakst (1866-1924) az Orosz Balettbe (Ballets Russes), amely eredetileg maga is zsidók jóvoltából jött létre. Bakst egy házaló fia volt, aki minden holmijával a hátán gyalog indult el Grodnóból Szentpétervárra, majd katonai szabóként tett szert bizonyos jómódra a krími háborúban. A vörös hajú Bakst, a maga módján lelkes zsidóként, szilárdan hitte, hogy a leghíresebb művészek – például Rembrandt és Ruisdael – zsidó származásúak voltak, és monogramos levélpapírjára a Dávid-csillagot is odanyomatta. A szentpétervári Képzőművészeti Akadémiáról azért zárták ki, mert „Szűz Mária siratja Krisztust" című, előírt témájú vizsgamunkájára odafestett egy nagy csoport litván gettózsidót, hogy kiemelje Krisztus és az Istenanya zsidó mivoltát: a felháborodott bírálóbizottsági tagok egyszerűen két dühödt piros ceruzavonással húzták keresztül vásznát.[202]

Bakstot, aki Pavlova és Nizsinszkij jelmezeit tervezte, az utóbbi mutatta be Gyagilevnek. Amikor a társulat megalakult, egy Gabriel Astruc nevű zsidó teremtette elő a szükséges pénzt; őt pedig mecénásként bizonyos idő múlva Gunzberg báró, a cár udvari zsidója követte. A díszleteken és jelmezeken kívül magukat a baletteket is Bakst tervezte, és beleömlesztette a vállalkozásba a maga elsöprő erejű heteroszexuális erotikáját, amelyet még hatásosabbá tett a testet ravaszul elfedő fátylainak alkalmazásával. A párizsi Chatelet Színházban 1909. május 19-én lezajlott történelmi jelentőségű bemutatkozásuk nyitó darabját, a *Kleopátra* című balettet így vezette be: „Hatalmas templom a Nílus partján. Oszlopok. Fülledt nap. A Kelet illata és sok elragadó, szép testű nő." A címszerep eltáncolására felfedezte Ida Rubinsteint, ezt a jellegzetes zsidó szépséget, és a Bakst díszletében fátylaitól nyílt színen megszabaduló Rubinstein látványos megjelenése szentelte fel a mozgalmat. Ahogy Serge Lifar fogalmazta: „Párizst először a festészet vonzotta az Orosz Baletthez."[203] Rubinstein, a hosszú lábával, semita arcélével és keleties külsejével Arnold Haskellt idézve – „Bakst eleven megtestesülése volt".[204] A rá következő évben Bakst megalkotta az Orosz Balett legnagyobb sikerét, a *Seherezádé*-t, amelynek szexorgiájában egy háremre való szépség bujálkodott izmos négerekkel, s az egész a bosszú valóságos vérfürdőjébe torkollt. Az egész korszakban semmi nem váltott ki ekkora kulturális sokkhatást.

Bakstnak nemcsak az érzékisége volt zsidó jellegű, hanem a színérzéke és még inkább sajátos morális színelmélete is; bizonyos színekben, mint mondta, vallási minőségeket használ fel („Van egy Magdolna-színű kék és van Messalina-kék is"), hogy a nézőkből az általa megkívánt érzelmeket váltsa ki.[205] Szentpétervári iskolájában mindezt továbbadta legkedvesebb tanítványának, Marc Chagallnak (1887-1985), egy zsidó rituális metsző unokájának.

A zsidó képzőművész feltűnése éppoly különös jelenség volt, mint a zsidó muzsikusé. Igaz, hogy a századok folyamán a zsidó művészetben sok volt az állatábrázolás (embert nemigen ábrázoltak): oroszlánok jelentek meg a frigyszekrény függönyein, baglyok a judaikus érméken, különféle állatok a kapernaumi oszlopfőkön, madarak az 5. századi tuniszi Naro-zsinagóga kútjának talapzatán; s láthatók voltak faragott állatok a fából ácsolt kelet-európai zsinagógákon is – voltaképpen a zsidó fafaragót nevezhetjük a modern zsidó szobrász prototípusának. Egy, a jiddis népművészet ornamentikájával foglalkozó, 1920-ban Vityebszkben kiadott könyv sok hasonlóságot mutat magának Chagallnak a bestiáriumáva1. Ám a 20. század elején a jámbor zsidók még mindig erőteljesen tiltakoztak az élőlények ábrázolása ellen. Amikor a fiatal Chaim Soutine (1893-1943), egy szegény hászid szabó fia, emlékezetből megfestette a szmilovicsi rabbi arcképét, az édesapja megkorbácsolta. Amikor Chagall megkezdte tanulmányait Jehuda Pen arcképfestőnél, az ő apja, aki heringes hordók szállításával kereste kenyerét, nem ment el idáig, de rosszallása jeléül földhöz vágta a tandíjnak való ötrubelest.[206] Így hát a vallási gyökerektől való menekülés ingere éppoly erős volt, mint az Oroszországból való szabadulás vágya. Chagall több hetet töltött börtönben, amiért engedély nélkül próbált beutazni Szentpétervárra; Baksttól pedig még 1912-ben is megtagadták a belépési engedélyt, holott apja a „kiváltságos zsidók" közé tartozott, ő maga pedig már világhírnek örvendett.

Így hát a zsidó festők Párizsba utaztak, ahol bálványromboló szellemük egykettőre megnyilatkozott, ők maguk pedig beléptek a művészi kísérletezés élcsapatába. Chagall 1910-ben érkezett meg a francia fővárosba, és ott élt a rue de Vaugirard-ról nyíló, hírneves, fából épült La Ruche művészkolóniájában, ahol korábban többek között Léger, Archipenko és Lenin is lakott. A La Ruche-ben találkozott Ossip Zadkine (1890-1967) és Jacques Lipchitz (1891-1973) zsidó szobrászokkal. Párizsban élt Moise Kisling is (1891-1953). Ezek a művészek lengyel vagy orosz askenázik voltak, de éltek Párizsban szefárdok is, például a román Jules Pascin (1885-1930) és a livornói olasz Amedeo

Modigliani (1884-1920), aki az ugyancsak betoppanó Soutine-nal felváltva aludt ugyanabban az ágyban. A művészeti élet élvonalában ekkoriban már több zsidó szerepelt, így Camille Pissarro (1830-1903) és fia, Lucien (1863-1944), valamint Max Liebermann (1847-1935), aki átültette Németországba az impresszionizmust. Ám ezek az újonnan jött fiatal zsidók igazi vademberek voltak – *fauve*-ok. Eltekintve Chagalltól, aki még megélte, hogy műveivel az új Ciont díszítheti, nemigen tisztelték vallási örökségüket. Soutine később tagadta zsidóságát csakúgy, mint azt, hogy Vilnában született, és végrendeletében száz frankot hagyott a rabbi gyermekeire, hogy édességet vegyenek maguknak, és táncoljanak a sírján. Valamennyien osztoztak azonban az ekkorra általánossá váló zsidó késztetésben, hogy könyörtelenül nyomuljanak mind előbbre a kultúra új területein.

Nem arról van szó, mintha a zsidók általában hajlottak volna a modernizmus mint olyan fel vállalás ára. Közös zsidó világszemlélet nem létezett, s még kevésbé beszélhetünk olyan közös tervről, amely világszerte diadalra akarta volna segíteni a modernizmust. Egy művelődéstörténész éppenséggel odáig ment, hogy azt írta: a zsidóknak tulajdonítani a modernizmust nem más, mint „merő antiszemita irányzatosság avagy filoszemita elfogultság."[207] Azok a zsidók, akik a maguk területén döntő jelentőségű újítók voltak, az élet minden más vonatkozásában nagyon is konzervatívnak számítottak. Így Max Liebermann, akinek festményei egykor feldúlták és megriasztották a németeket – „A gyermek Jézus a templomban tanít" című képe (1879) Jézust zsidó fiúként ábrázolta –, azzal kérkedett, hogy ő maga „a testet öltött polgár". Ugyanabban a házban lakott, mint korábban a szülei, és, mint írta, „egy templomi óra pontosságával eszem, iszom, alszom, sétálok és dolgozom". [208] Sigmund Freud (1856-1939), a zsidó újítók talán legnagyobbika, gyűlölte a „modernizmust" annak csaknem minden formájában. Különösen megvetette a modern képzőművészetet, s azzal vádolta alkotóit, hogy „velükszületett látáshibában szenvednek."[209] Ő óegyiptomi, kínai, görög és római faragványokat gyűjtött, ezeket szerette, és ezek vették körül, mint Ábrahámot a házi istenségei, amikor íróasztalánál ült – de egyik sem volt későbbi, mint a reneszánsz. Liebermannhoz hasonlóan Freud is szigorú napi, heti, havi, sőt évi időbeosztás szerint élt. Délelőtt nyolctól egyig betegeket fogadott, egy és kettő között ebédelt, de az ebédet haladéktalanul fel kellett szolgálni. Délután kettő és három között egészségügyi sétát tett (rossz időben és idős korában megelégedett a jókora lakás körüljárásával). Háromtól négyig konzíliumon vett részt, majd ismét bete-

geket fogadott egészen a késő este elköltött vacsoráig; ezután újabb egészségügyi séta következett, utána pedig éjjel egy óráig írt. A heti időbeosztás éppilyen merev volt. Minden második hét keddjén részt vett a B'nai B'rith ülésén; szerdánként a szakmai csoportjával találkozott; csütörtök és szombat este előadást tartott az egyetemen, s szombatonként ezután került sor egyetlen szórakozására, egy négyszemélyes tarokkpartira; vasárnap délelőttönként pedig az édesanyját látogatta meg.[210] Tanítványainak, ha beszélni akartak vele, vagy be kellett jelentkezniük, vagy megvárhatták rendszeres sétaútjainak bizonyos pontjain. ahogyan Marx sem engedte tanulni vagy dolgozni lányait, hanem polgári módra otthon tartotta őket, hogy varrogassanak, akvarelleket fessenek és zongorázzanak, Freud is patriarchális módon irányította a maga népes háztartását; saját otthon ára és családjára egyikük sem alkalmazta elméletét. Freud egy energikus anyának volt a legidősebb fia, és anyjával együtt ő regulázta öt húgát; s amikor eljött az ideje, a felesége is ilyen alárendelt szerepet játszott. Az asszony mindent elvégzett helyette, még a fogkeféjére is ő kente rá a fogkrémet, mint egy régi vágású komornyik. Freud soha nem beszélte meg elgondolásait a feleségével, aki titkon nem is volt róluk nagy véleménnyel: „A nőknek mindig voltak ilyen bajaik, de leküzdésükhöz nem volt szükségük pszichoanalízisre. A klimax után megnyugszanak és beletörődőbbek lesznek." Ugyanígy nem alkalmazta tanításait a gyermekeire sem. Amikor eljött az ideje, hogy a fiait felvilágosítsák, elküldte őket a háziorvoshoz. Saját viselkedése pedig több volt, mint gáncsolhatatlan.[211]

Freud esete nemcsak személyének önmagában való hatalmas jelentősége miatt érdemes közelebbi vizsgálatra, hanem azért is, mert munkásságában szüntelen ott visszhangzik a zsidó szellemiség és a zsidó történelem számos nagy témája – voltaképpen némi alappal nevezhetnénk mind közül a legreprezentatívabb zsidónak. Nem mintha Freud hívő vagy éppenséggel Tóra-hívő lett volna. Ő minden vallást a kollektív öncsalás egy formájának tartott, és egész munkásságával azt akarta bizonyítani, hogy minden vallási (és egyéb) hiedelem teljes egészében emberi fogantatású. Ellentmondó bizonyítékok szólnak arról, hogy mennyire bírta a héber és a jiddis nyelvet,[212] neveltetése pedig nem judaikus, hanem európai szellemű, klasszikus és tudományos volt; csodálatosan írt németül, és stílusa kivívta számára a Goethe-díjat. Ugyanakkor apja is, anyja is a hászid Galíciából származott, anyja éppenséggel az ultrahászidikus Brody városából. Egyik gyermeke sem tért át keresztény hitre, s egy sem választott keresztény házastár-

sat (sőt Ernest fia cionista lett). Ő maga mindig a zsidókkal azonosult, és élete utolsó évtizedében kijelentette, hogy ő sem nem osztrák, sem nem német, hanem zsidó. Ismerte és tisztelte Herzlt, és művei héber vagy jiddis fordításaiért soha nem fogadott el jogdíjat. Életrajzírója, Ernest Jones szerint „lénye legmélyéig zsidónak érezte magát… s nagyon kevés nem zsidóval barátkozott".[213] Amikor felfedezései miatt népszerűtlenné vált, a B'nai B'rithhez fordult. Mint később elmagyarázta: „Elszigeteltségemben feltámadt bennem a vágy olyan kiválasztott, emelkedett gondolkodású férfiak köre után, akik művem vakmerőségével mit sem törődve barátsággal fogadnának. (…) Az, hogy önök zsidók, csak annál inkább kedvemre volt, hiszen magam is zsidó voltam, és ennek tagadását minden időkben nem csupán szégyenletesnek, de egyenesen értelmetlennek tartottam."[214]

Freud azonban nemcsak vigaszt keresett származásában. A zsidó szellemnek nagy erőt tulajdonított. „Ha nem hagyja fiát zsidóként felnőni – mondotta Max Grafnak –, pótolhatatlan energiaforrástól fosztja meg." Freud nagy csodálója volt az energiának – a zsidók azonban ezen túlmenően nagyra becsültek az eszméket is, amelyeket Freud még az energiánál is lényegesebbnek tartott. „Egységünket az eszméknek köszönhetően őriztük meg – írta –, és nekik köszönhetjük, hogy mind a mai napig fennmaradtunk." Hitt a zsidó katedokráciában, a szellem elsőbbségében, és kijelentette, hogy a javnei akadémia megalapítása „számomra mindig történelmünk egyik legjelentősebb megnyilvánulása volt".[215]

A pszichoanalízis hirtelen fölfedezése, az orvosi hivatásról a gyógyítóéra való áttérés vallási, mégpedig zsidó jellegű áttérés re emlékeztetett. Harmincas évei derekáig Freud orvostudós volt, majd hirtelen elvesztette érdeklődését a konvencionális orvoslás iránt. Zsidó hagyomány volt, hogy a misztériumokat az ember középső életszakaszára kell tartalékolni. Maimonidész, lett légyen bármily racionalista, elfogadta ezt a szemléletet, s lelki betegekkel csak érett korában foglalkozott. A harminchatodik életévet különösen jelentősnek tekintették. A Bá'ál Sém Tov például harminchat évesen nyilatkozott meg. Ernest Jones Freud „latenciaidőszakát" 1887 végétől, vagyis harmincegy éves korától keltezi, hozzátéve, hogy a kulminációs időpont – amikor kiadta „Egy sikeres hipnotikus kezelés" című tanulmányát – 1892-ben, azaz harminchat éves korában következett el. Freud hitt ugyan a tudományos felfedezések hirtelen, csodaszerű bekövetkezésének elméletében, de ő maga ezt az időpontot három évvel későbbre helyezte. Azt mondta, arra a házra, ahol sorsdöntő álmot látott, már-

vány táblát kellene kitenni ezzel a szöveggel:”1895. július 24-én ebben a házban tárult fel dr. Sigmund Freud előtt az álmok titka.” Jones feltevése szerint a tényleges felfedezést megelőzte egy, a személyiségben végbemenő változás. Annyi mindenesetre világos, hogy ettől a ponttól kezdve Freud az emberi önértékelés merőben új módozatának kifejlesztésén dolgozott. Jones szavaival, választ keresett „a nagy kérdésre, hogyan vált az ember azzá, ami”, és „a belső emberi természet titkainak” végső célját kutatta.[216]

Ez a kutatás lényegileg vallási természetű, és Freud, mint minden vallásalapító, hamar elhatárolódott korábbi társaitól. „Új vállalkozása minden lépésével idegenebbé vált kollégái előtt, akik semmi kapcsolatot nem fedeztek fel józan és termékeny orvosi kutatásainak évei és új érdeklődési köre és módszerei között.”[217] A felismerés szikrájából új hitvallás lett. „A pszichopatológia kezdeti kis ösvényét – írta kollégája, Hans Sachs – egy eredeti szellem fáradhatatlan koncentrációja addig tágította, amíg a pszichológia, az emberi civilizáció és végső soron minden szerves fejlődés alapvető koncepciójává nem vált.”[218]

Senki sem tagadhatja, hogy Freudban megvolt a vallás- vagy szektaalapítók dinamizmusa. „Zsidóként – mondotta – azt tapasztaltam, hogy mentes vagyok számos olyan elő ítélettől, amelyek másokat korlátoznak intellektusuk használatában.” Másutt pedig: „Gyakran éreztem úgy, mintha örököltem volna mindazt a dacot és mindazokat a szenvedélyeket, amelyekkel őseink a templomukat védelmezték, s boldogan fel áldoznám az életem egyetlen nagy történelmi pillanatért.” Mint barátjának, Wilhelm Fliessnek megvallotta, elsősorban a tettek emberének érzi magát, nem pedig tudósnak, kísérletezőnek, vagy akár megfigyelőnek: „Vérmérsékletemnél fogva conquistador, kalandor vagyok (…) mindazzal a kíváncsisággal, merészséggel és szívóssággal, amely az ilyen lények sajátja.”[219] Nézete szerint a judaizmust nem Ábrahám, hanem Mózes alapozta meg; lenyűgözte a nagy törvényalkotó személyisége, különösen pedig Michelangelo római Mózes-szobra: „1913 szeptemberének három magányos hetében nap mint nap ott álltam a templomban a szobor előtt, tanulmányoztam, lemértem, lerajzoltam, amíg el nem jutottam a megértéséhez.”[220] Azonosult Józseffel, a nagy álmodóval és látnokkal is, és előszeretettel hangsúlyozta, hogy az álmok értelmezői Nagy Sándor közvetlen környezetének legfontosabb tagjai közé tartoztak.

Freud számos elemet vett át a judaizmusból. Álomértelmezési technikája bizonyos szempontból hasonlít a *Zohár*-ban használt mód-

szerhez.[221] Fliess barátja nyomán írt (egy Junghoz címzett levelében) „miszticizmusom sajátosan misztikus természetéről”, elsősorban arról a varázslatos hatásról, amelyet a számok tettek rá a maguk jelentőségével és jóserejével.[222] A rettegésig menően hitt például a *Doppelgänger* fogalmában. „Azt hiszem – írta a csodálkozó Arthur Schnitzlernek –, azért kerültem önt, mert nem akarózott találkoznom a hasonmásommal.” Pusztító erejű halálfélelemtől szenvedett.[223] Nem meglepő, ha a freudizmus, a marxizmushoz hasonlóan, bizonyos értelemben a babonák rendszere, és ugyanaz az ozmotikus hatás jellemzi, mint Gázai Nátán messianisztikus kabbaláját – vagyis képes rá, hogy sorra minden kellemetlen tényt feldolgozzon –, elvégre a kiindulási pont azonos: a nyugati tudomány inkább felszíni máz, semmint szubsztancia. A freudizmusban meglévő zsidó elem azonban mégsem elsőrendűen hászidikus, hanem sokkal inkább mózesi természetű. Freud egy új, kvázivallásos törvényi rendszert akart alkotni, amelyet a fogalomban adott erő és állandóság jellemez. Ahogy maga fogalmazta: „Velünk az igazság.” Nincs vallási vezető, aki ezt dogmatikusabban fejezhette volna ki.[224]

Kitetszik az új hitvallás zsidó természete két további jelentékeny tényből is. Tórája és legfőbb dokumentumai Freud saját írásai és esettörténetei voltak, ezekben pedig, akár a Bibliában, a rövid elbeszélés magasztosul fel. A bölcsek jellemző tulajdonsága volt, hogy valamely tételt egy találó elbeszéléssel illusztráljanak; ez a képesség kelt életre később a hászidizmusban, Freud pedig tudományos és világi ranggal ruházta fel. Ez volt s bizonyos mértékig ma is ez a kulcsa az emberekre gyakorolt rendkívüli hatásának. 1901-ben írott, „Egy hisztéria-analízis töredéke” című munkája (Dora története) kapcsán hamisítatlan szerzői elégedettséggel jegyezte meg: „Ez a legkifinomultabb dolog, amit eddig írtam, és a szokásosnál is félelmetesebb hatása lesz.”[225] Ahogy Steven Marcus rámutatott, Freud olyankor győz meg a legkevésbé, amikor tagadja irodalmi szándékait: „Most rá kell térnem – írta némi képmutatással – egy olyan bonyodalomra, amelynek bizonyosan nem szorítanék helyet, ha nem orvosként boncolnék egy ilyen lelkiállapotot, hanem íróként akarnám megidézni egy elbeszélésben.” Vagy másutt: „Változatlanul különösnek találom, hogy esettörténeteim elbeszélésként olvastatják magukat, és hogy, mondhatni, hiányzik róluk a komoly tudományosság pecsétje.”[226] Valójában éppen annyi gondot fordított kiadásra szánt esettörténeteinek formájára és stílusára, mint akármelyik kortárs orvos-író, például Arthur Conan Doyle vagy Somerset Maugham a maga elbeszéléseire – csak ráadásként fel-

ruházta őket a Királyok első könyve szerzőjének meggyőződéses igazmondásával, súlyosságával és az egészen végighúzódó hitével. Az olyan esetek, mint Doráé, a Patkányemberé, a kis Hansé, Schreberé és a Farkasemberé revelációjának legmélyebb vonulatához tartoznak.

Emellett a freudizmus olyan hitvallás volt, amelyet elsősorban zsidók terjesztettek és gyakoroltak. Alaptalan az a sokszor hallott állítás, miszerint a freudizmus a gazdag bécsi zsidó nők kezelésének a terméke. Josef Breuer azonban, Freud Keresztelő Szent Jánosa - mármint ha volt neki ilyen[227] –, zsidó volt, és ugyanez vonatkozik a pszichoanalitikusok egész első nemzedékére. Freud számára Jung azért volt különösen fontos, mert ő volt az első jelentős keresztény követő, akit elindíthatott pályáján. Ezért némította el a kifogásokat 1910-ben, a pszichoanalitikusok Nürnbergben megtartott II. kongresszusán, és ezért javasolta, hogy Jungot válasszák örökös elnökké:

> Önök többségükben zsidók, és ezért nem alkalmasak rá, hogy az új tanításnak híveket szerezzenek. A zsidóknak be kell érniük a talaj előkészítőinek modern szerepével. Feltétlenül szükséges, hogy kapcsolatokat szerezzek az általános tudomány világában. Múlik fölöttem az idő, és belefáradtam az örökös támadásokba. Mindnyájan veszélyben vagyunk. (…) A svájci (Jung) a megmentőnk lesz – Ő ment meg engem is, és önöket is.[228]

Mózes követőjének tekinthető Freud annyiban is, hogy mélységesen meg volt győződve a maga igazáról. A tolerancia, a sok központú vezetés és vélemények alternatív zsidó hagyománya neki semmit sem mondott. Max Graf, a kis Hans apja szerint Freud dolgozószobájában olyan volt a légkör, mint egy „vallásalapító környezetében”. A betegek voltak „az apostolok”, Freud maga pedig, „bármily jólelkű és figyelmes volt is a magánéletben”, ha „eszméi kifejtéséről” volt szó, „keménynek és kérlelhetetlennek” mutatkozott.[229] Freudnak, mint egy hászid bölcsnek, megvolt a maga kis, 1902-ben megalakított udvara, és e körön belül soha nem tűrte, hogy komoly formában ellentmondjanak neki. Alfred Adlerrel (1870-1937), az udvartartás egyik első és legtehetségesebb tagjával, mihelyt ellenkezni merészelt, nem úgy bánt, mint egy kritikus szellemű kollégával, hanem mint egy eretnek szekta megalapítójával vagy – ahogy a marxisták szerették mondani – mint „renegáttal”. Graf szavaival „valóságos pör volt ez, és a vád úgy hangzott: eretnekség. (…) Freud, ahogy egyházfőhöz illik, száműzte Adlert; kitaszította a hivatalos egyházból. Néhány év leforgása alatt egy egész egyháztörténet fejlődését éltem meg.” Ettől fogva a *cherem*-re gyakran sor került, nevezetesen éppen Jungnak, a legnagyobb eret-

neknek az esetében. A Junggal való szakítás különösen fájdalmas volt, mert Freud, ahogy Jones megfogalmazta, őt szánta „Józsuénak a maga Mózese mellé". „Valahányszor Jungról beszélt, felragyogott az arca: »Ez az én szerelmetes fiam, akiben gyönyörködöm.«„ „Amikor majd elárvul az általam alapított birodalom – írta –, senki más, csak Jung lehet az örökös."[230]

Az eretnekek leleplezését és kiűzetését *odium theologicum* kísérte. Freud, ahogy Sachs megjegyezte, „kemény és éles volt, mint az acél, és igencsak értett a gyűlölethez". Albert Mollt, a *Das Sexualleben des Kindes* szerzőjét, „egy zugügyvéd szellemi és erkölcsi alkatával" megáldott „vadállatnak" bélyegezte, s amikor kidobta dolgozószobájából, megjegyezte: „úgy bebüdösítette a helyiséget, mint maga az ördög". Adler „söpredék" volt, „csupa méreg és hitványság"; „egy törpét növesztettem naggyá". Egy másik „apostol", Wilhelm Stekel „tetű volt egy asztronómus fején" – ezt az ócsárlást Freud attól a Heinétől csente, aki ugyancsak mestere volt a gyűlölködésnek. Jungból „eretnek" és „misztikus" lett, a „jungi" jelzőből pedig a legnagyobb sértés Freud szótárában. Az egykor volt követőkön keresztülnézett az utcán, művei új kiadásaiból eltávolította a rájuk való hivatkozásokat, vagy ezeket „egy régebbi analitikus"-ra változtatta. Jung hozzá írott levelei hosszú évekre „elvesztek".[231] E heves nézeteltérések kapcsán Freud ismét csak Heinét idézte: „Az ember bocsásson meg ellenségeinek, de csak miután felakasztották őket." A kivégzésekre sok jel utal, a megbocsátásra annál kevesebb. Amikor Adler 1937-ben, egy aberdeeni utazás alkalmából meghalt, az akkor nyolcvan éven fölüli Freud így írt Arnold Zweignek: „Adler iránti részvétét nem tudom megérteni. Az, hogy egy bécsi külvárosi zsidó fiú Aberdeenben haljon meg, már önmagában is hallatlan karrier."[232]

Ha Freudban Ezra intoleranciája egyesült a katedokrácia jellegzetes hibáival, másfelől megvolt benne a katedokrácia jó néhány hősi erénye is: a rettenthetetlen bátorság az általa fölfedezett igazság védelmében; a szenvedélyes szorgalom, amellyel fáradságot nem ismerő élete végéig ezeket az igazságokat kutatta; a szentekhez illő halál egy lassan pusztító és morfium nélkül tűrt rákbetegség következtében: „Inkább kínok között gondolkodom, semhogy ne gondolkodjam tisztán."[233] Arthur Koestler, aki végnapjaiban látta, „kicsiny és törékeny" bölccsel találkozott, akiben „egy héber patriarcha elpusztíthatatlan vitalitása" izzik.[234] Freud az irracionális zsidó hagyományt követte; több volt benne egy Nahmanidészből vagy egy Bestből, mint egy Maimonidészből. Ám talán éppen emiatt vált az önmagában is nagymértékben

irracionális 20. századi intellektuális struktúra egyik legfőbb oszlopává. Hogy tovább csavarjunk a metaforán: új tükröt adott az emberiségnek, és soha senki nem változtatta meg olyan radikálisan és visszafordíthatatlanul az emberek önértékelési vagy önkifejezési módját, mint ő – mert hiszen az introspekció szótárát is megváltoztatta.

Ha Freud nyomán az emberek másként látják önmagukat, Albert Einstein (1879-1955) nyomán másként látják a világmindenséget. Ezért vált ő is a 20. század egyik legfőbb oszlopává, sőt talán ugyanezt mondhatjuk el a 21. századról is, mivel a történelem azt bizonyítja, hogy a tudományos törvények nagy újrafogalmazásai – mint Galilei, Newton vagy Darwin esetében – igen hosszú időszakokra terjesztik ki a társadalomra vonatkoztatott következményeiket. Einstein ulmi zsidó volt, akinek apja egy kis elektrokémiai céget vezetett. Ő maga Bernben, a svájci szabadalmi irodában dolgozott, s itt fogalmazta meg a speciális (1905) és az általános (1915) relativitáselméletet. Freudhoz hasonlóan ő is még az első világháború előtt jutott el leglényegesebb fölfedezéseihez; ezt követően kitartóan, de hasztalan kutatott egy olyan egységes térelmélet után, amely befogadná azt a kvantum fizikát, amelynek megfogalmazásában ugyancsak központi szerepet játszott.[235]

Einstein minden jel szerint soha nem gyakorolta vallását a szó szokványos értelmében; e tekintetben Freudra hasonlított. Freuddal ellentétben azonban ő nem tartotta illúziónak az istenhitet; inkább annak újszerű meghatározására törekedett. Intellektuális szempontból hiánytalanul képviselte Maimonidész és Spinoza racionalista zsidó hagyományát. A legszigorúbb értelemben vett empirikus tudós volt, aki – a dogmatikus Freuddal szinte szöges ellentétben – szándékosan úgy fogalmazta meg teóriáit, hogy lehetővé tegye azok pontos ellenőrzését, és ragaszkodott hozzá, hogy ez az ellenőrzés végbe is menjen, mielőtt nézeteit érvényesnek tekintenék. Ugyanakkor azonban – és e tekintetben is becsületesebb volt Freudnál – kész volt elismerni, hogy léteznek ellenőrizhetetlen igazságok is. Freud, miközben lényegileg maga is misztikus maradt, tagadta a misztikus igazságot; Einstein úgy maradt racionalista, hogy elismerte egy misztikus szféra létét. Úgy gondolta: „az igazi művészet és az igazi tudomány bölcsőjénél ott áll a miszticizmus”, amelyet inkább érzelmi jellegűnek, semmint tényszerűnek tételezett. „A legmélyebb értelmen és a legsugárzóbb szépségen túl” áthatolhatatlan igazságok rejlenek, „amelyekhez szellemünk csak a maguk legprimitívebb formájában férkőzhet hozzá”. Ennek tudato-

sítása, fejtegette, jellemzi az igazi vallásos érzületet, és „ebben az értelemben, de csakis ebben, mélységesen vallásos ember vagyok."[236]

Az utolsó állítással Einstein újrafogalmazta Maimonidész meggyőződését, mely szerint az igazság megismerésének két, egymást kiegészítő módja van: az értelem és a reveláció. Az utóbbi elutasításában azonban Einstein sokkal közelebb állt Spinozához, akinek nagy csodálója volt. Valójában azt hangoztatta, hogy az intuitív gondolkodás – mint egyfajta ugrás egy nagyszabású elméleti általánosítás sötétjébe – alapvetően szükséges valamely nagy tudományos koncepció megfogalmazásához.[237] Ebből a szempontból igen közel állt Henri Bergson francia zsidó filozófushoz (1859-1941), aki Einsteinhez hasonlóan hangsúlyozta a misztikus és intuitív elem szerepét a tudományban (valamint idő és anyag kölcsönhatását).[238] Einstein elgondolásában és munkásságában azonban az intuíció csak az elgondolás elemeit teremti meg; ezután már a tudományé és az értelemé a szó. „Tudni akarom, hogyan teremtette meg Isten ezt a világot" – mondotta, és ez a célkitűzés már-már misztikusnak nevezhető. A tudást azonban matematikai fogalmazásmóddal kellett meghódítani, és asztronómiával ellenőrizni. Einstein bizonyos értelemben azt hajtotta végre, amivel a kabbalisták próbálkoztak: számokkal írta le a teremtést. Míg azonban a kabbalisták számai intuitívak, mágikusak és ellenőrizhetetlenek voltak, Einstein racionális úton jutott el a magáéihoz, és teleszkóppal vizsgálta fölül őket. Itt is közrejátszott a mágia, amennyiben Einstein ámulva fedezte fel, hogy a világmindenség nem kaotikus – ahogy az ember *a priori* feltételezné –, hanem igenis rendezett, és olyan tér-időbeli törvények irányítják, amelyeket ugyan alkalmilag szükséges lehet módosítani – ahogyan ő maga is módosította Newton törvényeit –, de amelyek az emberi értelem számára alapvetően hozzáférhetőek. Ahogy mondotta: ebben „rejlik a »csoda«, amely tudásunk előrehaladásával egyre mélyebb lesz".[239]

Einstein hite szerint a makrokozmikust és a mikrokozmikust ugyanazon törvényeknek kell irányítaniuk, és meggyőződése volt, hogy az ő általános relativitáselmélete végül csak egy része lesz annak az egységes elméletnek, amely minden elektromágneses mezőt meghatároz; ekkor majd az anyagi világ minden fizikai viszonya néhány oldalnyi egyenletben pontosan leírhatóvá válik. Mélységes rokonságot érzett Spinozával, aki hasonlóképpen „meg volt győződve minden jelenség ok-okozati függéséről egy olyan korban, amikor a természeti jelenségek kauzális viszonyának megismerésére irányuló törekvéseket még csak egészen szerény sikerek kísérték". Ő, aki háromszáz évvel

Spinoza után működik, még sikeres lehet. A célkitűzés sajátosan zsidó jellegű volt, amennyiben parancsoló erejű igény fűtötte, hogy átfogó érvényű törvényt – egyfajta tudományos Tórát lehessen alkalmazni a világmindenségre. Az ilyen általános elmélet alternatívája a meghatározatlanság, ettől a fogalomtól pedig a zsidó szellem különösen irtózik, minthogy mindenfajta etikát, minden történeti, politikai és jogi bizonyosságot kizár;[240] ez magyarázza Einstein negyven éven át tartó s végső soron eredménytelen kutatásait. Hasonlatosan Maimonidészhez, aki kódexében, kommentárjaiban és *Tévelygők útmutatójá*-ban a maga hatalmas judaikus örökségét szerény méretű, világos és racionális tudásanyagba – afféle judaikus summázatba – akarta tömöríteni, Einstein is valamilyen átfogó és monumentális egyszerűség után kutatott – olyan tudományos summázathoz akart eljutni, amely hozzáférhető értelmet vinne a világmindenség be.[241]

A valóságban Einstein teljesítménye véget ért a relativitás elméletének kidolgozásával. Ennek az elméletnek az igazságát nemegyszer bebizonyították, és az elmúlt több mint hatvan évben a tudományos ismeretállomány központi eleme lett. A közgondolkodásban azonban a teljesítmény nyomában nem nagyszabású új egyszerűség, hanem nagyszabású új komplexitás támadt, mivel a relativitást összekeverték a relativizmussal, különösen az erkölcsi relativizmussal. Einstein és Freud együttese a nagyközönség elképzelésében megsemmisítő csapást mért arra a zsidó-keresztény etikára, amelyben legalábbis Einstein mélységesen hitt,[242] ez pedig sok sötét elmében tovább növelte a zsidók felelősségének súlyát. A relativitás elméletének megjelenése volt az a pont, amelyhez eljutva nagyon sok művelt és intelligens ember letett róla, hogy lépést tartson a tudományos fölfedezésekkel. Lionel Trilling zsidó irodalomfilozófus (1905 -1975) így rögzítette a következményeket:

> Ily módon legtöbben kizárattunk abból a gondolkodásmódból, amelyet általában a modern kor jellegzetes teljesítményének tartanak, ezt pedig óhatatlanul intellektuális önbecsülésünk sebeként éljük meg. E megaláztatásról közös megegyezéssel hallgatunk; de vajon kételkedhetünk-e benne, hogy (…) a szellem életébe bevezette a kételynek és elidegenedésnek egy olyan szignifikáns elemét, amelyet a szellem jelen állapotának felmérésekor mindenképpen figyelembe kell venni?[243]

Mindebből következően mindaz a lázas intellektuális tevékenység és kulturális újítás, amely a századforduló táján zajlott, és amelyben a zsidók szemmel láthatóan vezető szerepet játszottak, végeredményben nemcsak haladók és konzervatívok között indított el ver-

senyt, hanem széles körben zavart és szorongást is keltett. Az új zsidó világi értelmiség munkásságával hozzájárult ehhez a közérzethez, ugyanakkor éppoly erősen átélte, mint bárki más. Az emlékezetben őrzött bizonyosságok utáni vágy az egyik legfőbb hajtóereje Proust *Az eltűnt idő nyomában* című remekművének is; Franz Kafka (1883-1924) életművének pedig minden bizonnyal éppen az ésszel fel nem érhető otthontalanság az uralkodó princípiuma. „Itt vagyok – ér véget egyik elbeszélése –, egyebet nem tudok, egyebet nem tehetek. Csónakomnak nincs kormánya, sodorja a szél, amely a halál legmélyebb régióiban fúj."[244] Schönberg ugyanígy érzett, amikor életét hátborzongató metaforába sűrítette: „Olyan érzésem volt, mintha egy forrásban lévő tengerbe estem volna, és nem tudnék úszni. (…) Kézzel-lábbal kapálóztam, ahogy csak telt tőlem. (…) Nem adtam fel. De hogyan is adhattam volna fel a tenger közepén?"[245] Jacob von Hoddis expresszionista költő, eredeti nevén Hans Davidsohn, *Weltende* című rövid versébe sűrítette és egyszersmind fel is fokozta ezt a zavarodottságot; műve rövid időre Németország leghíresebb-leghírhedtebb költeményévé vált. Szerzője egy irodalmi kabaréban olvasta fel, amelyet az expresszionizmus egyik vezéralakja, a magát Hillél rabbitól származtató Kurt Hiller alapított. A vers így kezdődött: „A kalap lerepül a polgár hegyes fejéről", és mára már homályossá vált okokból úgy tetszett, mintha az egész modernizmust foglalná össze mind képviselői, mind tagolatlan ingerültséget érző ellenfelei számára.[246] 1914-ben a fiatal költő megőrült, hogy hamarosan lényegében egész Európa kövesse egy hatalmas, romboló erejű táncban, amelynek végére drámaian megváltozott a zsidók hányatott jelene csakúgy, mint egész jövője.

HATODIK RÉSZ – A HOLOKAUSZT

Az első világháború és a zsidók – Weizmann és az angol hatalmi berendezkedés – Rothschild és a Balfour-nyilatkozat – A palesztinai zsidó települések - Zsabotinszkij és a zsidó önvédelem – Az arab nacionalizmus megerősödése – A mandátum, Samuel és a mufti – Zsidó bevándorlás a mandátum idején – Ben Gurion és a szocialista cionizmus – Brit politika a két világháború között Luxemburg, Trockij és a nem zsidó zsidók – Iszaak Babel esete – A Cion bölcsei *és a zsidó bolsevizmus következményei – Angliában – Franciaországban Amerikában – Brandeis és a Legfelsőbb Bíróság – Zsidók a Broadwayn és Hollywoodban – Zsidók a bűnözésben – Baruch és a pénzügyi elit – Lippmann és a feltűnés kerülése – Zsidók a háború utáni Németországban – Hitler antiszemitizmusa – Diákok, egyetemek és a zsidók – A zsidók, erőszak a médiában és a weimari kultúra – Walter Benjamin esete – Hitler a hatalomban és a kétarcú antiszemitizmus – Lépések a holokauszt felé – A háború: kiéheztetés és halálra dolgoztatás – A megsemmisítőprogram eredete – A mozgó tömeggyilkos egységek – A haláltáborok – A német nép szerepe – Osztrákok, románok, franciák, olaszok – Az angolok és az amerikaiak szerepe – A zsidók passzivitása és ellenállása – Az antiszemitizmus továbbélése – A bűnösök megbüntetése – Az áldozatok kárpótlása*

1914. november 9-én, a londoni Guildhallban tartott beszédében Herbert Asquith brit miniszterelnök drámai bejelentést tett: „A török birodalom öngyilkosságot követett el." Németország széptevése, amely korábban arra bírta a Kaisert, hogy ejtse el a cionizmus aktív támogatását, végül eredménnyel járt. A szultán elkötelezte magát a német győzelem mellett, és arra készült, hogy *dzsihád*-ot indítson Anglia ellen; Asquith pedig meg akarta akadályozni, hogy a brit birodalom százmillió muszlim alattvalója csatlakozzon ehhez a hadjárathoz. Ezért fogadta meg beszédében, hogy Anglia végre feldarabolja az ottomán birodalmat, és szabadságot ad népeinek.[1] Beszédével azonban önkéntelenül újabb kulcsfontosságú elemet illesztett a cionista állam kirakós játékához. Ha ugyanis a török uralom többek között Palesztinában is megszűnik, minden bizonnyal semmi sem akadályozhatja meg, hogy az így keletkezett űrt ne a zsidó nemzeti otthon töltse ki.

Amikor a német csapatok, amelyek Tannenbergnél legyőzték az orosz hadsereget, benyomultak Lengyelország oroszok megszállta részébe, a zsidók mint megváltókat üdvözölték őket. Köztük volt Zé'év Dov Begin, a leendő izraeli miniszterelnök édesapja, aki a héberen és a

jiddisen kívül németül is beszélt; a lengyelt, mint „az antiszemitizmus nyelvét" lehetőleg mellőzte. A ifjú Beginnek és nővérének (a későbbi Mrs. Halperinnek) azt mondta: „Tudjátok, most majd jönnek a németek; az egy egészen más kultúra, nem Oroszország." A visszavonuló orosz hadsereg egész zsidó közösségeket terelt össze, hogy korbácsütések közepette Szibériáig hajtsa őket, baljós ízelítőt adva Sztálin majdani kisebbségi politikájából. A Begin család szemtanúja volt, ahogy a kozák ok zsidó falvakat perzseltek föl. Amikor a németek megjöttek, Mrs. Halperin későbbi visszaemlékezése szerint „nagyszerűen bántak a zsidókkal. (…) Minden gyereknek édességet és kekszet adtak. Más németek voltak, egy más korban."[2]

Még a palesztinai zsidó településeken is elsősorban a német volt a *lingua franca.* Számos telepes azt szerette volna, hogy a zsidó iskolákban ne a héber, hanem a német legyen a tanítási nyelv. Vita nélkül elfogadták a cionista kongresszusok hivatalos nyelvének is. A berlini cionista hivatal, amely magát a világmozgalom főhadiszállásának tekintette, azt akarta, hogy a németek protektorátust létesítsenek mind a zsidók, mind az iszlám fölött. Sokak szerint a nagy szaloniki zsidó közösség is komoly szerepet játszott abban, hogy Törökország Németország oldalán vegyen részt a háborúban.[3]

Az élesebb szeműek mindazonáltal felmérték, milyen óriási jelentőségű az ottomán birodalom megcsonkítására vonatkozó brit elhatározás. Közéjük tartozott Chaim Weizmann is, aki Herzl halála óta a cionizmus leghatékonyabb nyugati képviselője lett. „Eljött az ideje a nyílt beszédnek – írta elégedetten Asquith beszéde után. – Most feltárhatjuk a világ előtt, mi a zsidók viszonya Palesztinához." Weizmann a zsidó történelem egyik legnemesebb és legjelentősebb alakja volt. Cionista vezetőként a Herzléhez hasonló szakértelemmel kezelte a világ vezető államférfiait, de egyszersmind az egyszerű keleti zsidók *(Ostjuden)* nevében is tudott szólni – hiszen maga is közéjük tartozott. A pripjátyi mocsárvidéken lévő Motol városból származott, és otthonában ízig-vérig hagyományos légkör uralkodott. Apja, aki fát vágott, és leúsztatta a Balti-tengerig, betéve fújta Káró törvénykönyvét, és legkedvesebb könyve *A tévelygők útmutatója* volt. Igaz, hogy lakásuk falán Maimonidész képe mellett Hirsch báróé is ott függött, de a „Visszatérést" vallási értelemben fogta fel. A helybéli rabbi pedig azt mondta Weizmann-nak: „Az embernek sokat kell tennie, tanulnia, tudnia és szenvednie, mielőtt méltó lesz rá."[4]

Weizmann-nak mindenesetre már azért is sokat kellett szenvednie, hogy korszerű neveltetésben részesüljön. Odahaza nem voltak újságok. Iskolai tanítója, egy titkos *mászkil,* arra kényszerült, hogy a próféták oktatásának álcája alatt csempésszen be egy héber nyelvű természettudományi tankönyvet. Ott volt aztán a cári állam *numerus clausus*-a, melynek értelmében a zsidók a gimnáziumi helyeknek csak tíz százalékát tölthették be még az olyan városokban is, ahol a létszámuk ötven százalék fölött volt; és mindent elkövettek, hogy egyetemre végképp ne jusson be zsidó. Weizmann később így írt: „ahogy az ember évről évre olvasta a Szentpétervárról özönlő ukázokat, az a benyomás alakulhatott ki benne: a hatalmas orosz birodalom nehézkes gépezetét egyedül arra a célra hozták létre, hogy rendeleteket és szabályozásokat találjon fel és terjesszen ki zsidó alattvalói életének megnehezítésére". Következésképpen a tanulás is „szüntelen zaklatásokkal, csalódásokkal és megaláztatásokkal" járt.[5] Weizmann hallatlan türelemre, kitartásra és szorgalomra nevelte magát, és sikerült eljutnia a berlini műszaki egyetemre, amely Európa három legjobb természettudományos intézményének volt az egyike, később pedig a svájci Freiburgba, ahol 1899-ben megszerezte kémiai doktorátusát.

Életcélját azonban Angliában találta meg, ahol a manchesteri egyetemen tanított biokémiát. Itt jött rá, mi a hivatása: kihasználni a brit birodalom létét és uralkodó osztályának jóindulatát, hogy a zsidó nemzeti otthon létrejöhessen. Weizmann, aki 1910-ben angol állampolgár lett, olyannak fogadta el az angolokat, amilyennek azok önmagukat látták: toleráns, méltányos gondolkodású, szabadság- és igazságszerető népnek. Minden érzelmi tőkéjét a brit mentalitásba fektette, és egészében tisztes osztalékhoz jutott. Az 1914-et megelőző években hozzálátott, hogy gyümölcsöztesse befektetését. Megismerkedett C. P. Scott-tal, a liberális *Manchester Guardian* nagy hatalmú főszerkesztőjével, aki aztán bemutatta néhány lancashire-i képviselőnek, köztük Arthur Balfournak, a konzervatívok vezérének és Winston Churchillnek. Scott mutatta be legközelebbi politikai barátjának, Lloyd George-nak is. Mindezek a férfiak a cionizmus kitartó támogatói lettek.

Váratlan szövetségesre lelt Weizmann Herbert Samuel liberális képviselőben, aki az akkoriban hevesen, nemegyszer dühödten anticionista beállítottságú zsidó vezető réteghez tartozott. Apja alapította Samuel Montagu páratlanul sikeres bankvállalkozását; első unokatestvére, a bankban is tevékeny Edwin Montagu ugyancsak politizált, és vezető anticionistának számított. Samuel a Balliol College-ban,

az ateizmus fellegvárában tanult, és kénytelen volt bevallani anyjának, hogy ott elvesztette a hitét. Kifelé mindazonáltal tartotta magát a szokásokhoz, továbbra is fizette, ami a zsinagógának járt, és büszkén vallotta zsidónak magát. 1909-ben ő lett a kormány első zsidó tagja. Politikusként többször megfordult a főleg zsidók lakta Whitechapelben is, és az ott tapasztalt megalázó szegénység nyomasztó hatására cionista lett. E meggyőződését tovább szilárdította az 1911-es Marconi-ügyben játszott marginális szerepe, amikor is személyes tapasztalatot szerezhetett arról a kegyetlenségről, amely az antiszemitizmust még a toleráns Angliában is jellemezte.

Samuel hűvös, csendes, tartózkodó férfi volt, aki megtartotta magának, amit gondolt; cionizmusáról még Weizmann sem tudott. Titkon azonban kidolgozott egy tervet a török lépés kiaknázása céljából, és Asquith beszédének napján felkereste minisztériumában Sir Edward Grey külügyminisztert egy nagy fontosságú eszmecserére. Mi legyen mármost a helyzet a zsidók nemzeti otthonával? Grey azt felelte, hogy „a gondolat mindig erős érzelmi hatást gyakorolt rá (…) és ha alkalom adódna, kész lenne cselekedni is az ügy érdekében”. Szóba kerültek a részletek is. Samuel figyelmeztette beszélgetőtársát, hogy a nemzeti otthon területe semmiképpen sem foglalhatja magába „Bejrútot és Damaszkuszt, mivel az ottani nagyszámú nem zsidó lakosságot nem lehetne asszimilálni”. Ezért, tette hozzá, „nagyon előnyös lenne, ha Szíria fennmaradó részét Franciaország annektálná, mivel az állam számára sokkal jobb lenne szomszédnak egy európai hatalom, mint a törökök”. Kialakult egy angol-francia felosztás elképzelése, melynek keretében az angolok kapnák Palesztinát, a franciák pedig Szíriát és Libanont, nagyjából úgy, ahogy azt később a Versailles-ban kidolgozott Sykes-Picot-féle titkos egyezség előírta. Ez azonban még nem jelentette azt, hogy a zsidók megkapnák a maguk nemzeti otthonát. Samuel még ugyanazon a napon átballagott a pénzügyminisztériumba, hogy az akkor pénzügyminiszterként működő Lloyd George segítségét is megnyerje. „Azt mondta nekem, hogy valóban nagyon örülne, ha ott zsidó állam létesülne.”[6]

Weizmann és Samuel tehát elindították a kampányt. A fabiánus *New Statesman,* sürgetve, hogy brit protektorátus foglaljon magába egy zsidó nemzeti otthont, így írt: „A cionisták reményei eszményből hirtelen átléptek a gyakorlati politika síkjára.”[7] Valójában az út még nagyon is hosszú volt. A szalon-antiszemita Asquith megvető derűvel figyelte, ahogy Samuel előterjeszti tervét a kormánynak, és Montagu, az anticionista unokatestvér is erős ellenállást tanúsított. A miniszter-

elnök barátnőjéhez, Venetia Stanleyhez írott mindennapi leveleiben tudósított nézetkülönbségeikről. (Samuel) azt gondolja, írta 1915. január 28-án, hogy

> erre a nem valami ígéretes területre mintegy három- vagy négymillió zsidót telepíthetnénk, és hogy ennek jó hatása lenne az otthon maradókra (köztük, gondolom, őrá magára is). (…) Ez majdnem úgy hangzik, mint egy korszerűsített *Tancred* új kiadása. Bevallom, csöppet sem vonz felelősségünknek ez a javasolt kiterjesztése; de a tény, hogy ez a majdhogynem lírai kitörés éppen H. S. rendezett és módszeres agyából eredjen, sajátosan illusztrálja Dizzie kedvenc tételét, miszerint „a faj minden."[8]

1915. március 13-án Asquith visszatér a témára, és Samuel „majdnem ditirambikus memorandumára" utal, amelyben úgy ír Palesztináról, mint ahová „a szétszóratott zsidók idővel a Föld minden sarkából visszaáradhatnának, és megfelelő időben autonómiát nyerhetnének (micsoda vonzó közösség!). Furcsa módon a javaslat egyetlen híve rajta kívül Lloyd George, aki, mondanom sem kell, fütyül a zsidókra" – csupán az „agnosztikus, ateista franciákat" akarja távol tartani a „szent helyektől". Négy nappal később a miniszterelnök arról tudósítja Miss Stanleyt, hogy „Montagu rokon" avagy „az asszír", ahogy Asquith nevezte, csípős memorandummal ütött vissza, amelyben azzal vádolta „Herbert rokont", hogy képtelen volna tervének csak egyetlen mondatát is héberre fordítani, s hogy ez a terv „meglehetősen öntelt és majdhogynem káromló (!) kísérlet, hogy a zsidók összegyűjtését illetően elébe vágjon az Isteni Akaratnak". Asquith beismerte, hogy civakodó zsidó kollégáinak nyelvezete „meglehetős ámulatba ejt".[9] Kétségeit csak megerősítette Lord Kitchener hadügyminiszter, az egyetlen miniszter, aki járt is a szóban forgó vidéken, és most kijelentette, hogy „Palesztinának az égvilágon semmi hasznát nem vennénk".

Mindazonáltal a további események a cionisták javára alakultak. Kitchener kénytelen volt átengedni a hadfelszerelési tárcát Lloyd George-nak, aki ekként közvetlen szakmai kapcsolatba került az ugyancsak a háborús erőfeszítések területén dolgozó Weizmann-nal. Ezután Kitchener egy oroszországi utazása alkalmával a tengerbe fulladt, és így immár az egész hadügyminisztérium Lloyd George-hoz került. Ettől kezdve a háborús erőforrások áttevődtek a Földközi-tenger keleti vidékére, miáltal Palesztina brit meghódítása sokkal valószínűbbnek ígérkezett. Ezzel párhuzamosan Weizmann is egyre könnyebben jutott be a kormány vezető tagjaihoz. 1916. augusztus 18-

án a külügyminisztériumban sikerült meghódítania Lord Robert Cecilt, aki feljegyezte:

> Azt mondta, nagyon is helytállóan, hogy a zsidónak még ebben az országban is mindig indokolnia kell létezését, s hogy ő sem nem egészen angol, sem nem egészen zsidó; majd hozzátette, hogy ez ugyanígy igaz a többi országra is, csak még sokkal súlyosabb következményekkel. (…) Egyik mondata talán sejtethet valamit abból, hogy milyen benyomást tett rám. Azt mondta: „Nem vagyok romantikus, csak annyira, amennyire minden zsidó az kell, hogy legyen, mert számukra túl szörnyű a valóság."

Cecil kijelentette, hogy nagy hatást tett rá Weizmann „magatartásának kivételesen megkapó volta, amely még meglehetősen rút, sőt egyenesen visszataszító külsejét is feledteti".[10] Négy hónappal később Asquitht elüldözték posztjáról. Az új miniszterelnök Lloyd George lett, külügyminiszterének Balfourt tette meg.

Ez a fordulat döntő jelentőségű volt. Asquith ugyanis alaposan tévedett Lloyd George megítélésében: a politikus filoszemita és egyszersmind cionista is volt. Bár hajdani, szertelenebb napjaiban elítélte a Rothschildokat, az első Lord Rothschild nagy hatással volt rá; több más pénzemberrel együtt magához is hívatta a pénzügyminisztériumba a háború kitörésekor. „Lord Rothschild – kezdte –, volt köztünk néminemű politikai nézeteltérés." „Mr. Lloyd George, az idő nem alkalmas az ilyesmi felidézésére. Miben segíthetek?" A megbeszélés után Lloyd George így szólt: „Csak az öreg zsidó fogta fel, miről van szó."[11] Weizmann azt tapasztalta, hogy ő és Lloyd George „a kis nemzetiségek közös talaján állva rokonszenveznek egymással". Az új miniszterelnök tudniillik szenvedélyes walesi patrióta volt; Samuel, valahányszor a terve mellett agitált, sosem mulasztotta el, hogy rámutasson: Palesztina „akkora ország, mint Wales". Lloyd George emellett buzgón forgatta a Biblia lapjait, ami ugyancsak a cionisták javára hangolta. Mint megjegyezte: „Amikor dr. Weizmann Palesztináról beszélt, mindegyre olyan helységneveket emlegetett, amelyek fülemnek ismerősebben csengtek, mint a nyugati front nevei."[12]

Balfour éppily jelentős szövetségesnek mutatkozott; szerény modora mögött acélos akarat rejlett, amelyre nagy szüksége volt, hogy fölülkerekedjen a külügyminisztériumi tisztviselők és a kollégák tétovázásán. Ha egyszer Balfourt valamiről meggyőzték, attól nemigen lehetett eltántorítani; azok közül, akiket Weizmann megtérített, kétségkívül ő volt a legfontosabb személy. A két férfi első hosszabb be-

szélgetésére az 1906-os választások alkalmából került sor, amikor is Balfour megrótta Weizmannt, amiért nem kért Ugandából. „Mr. Balfour, tegyük fel, hogy London helyett Párizst javasolnám önnek, elfogadná?” „No de, dr. Weizmann, London már a miénk.” „Ez igaz, de amikor London helyén még mocsár terült el, Jeruzsálem már akkor is a miénk volt.”[13] Újabb s immár perdöntő megbeszélésre került sor köztük 1914. december 12-én, s ezt az alkalmat azért érdemes felidézni, mert kitűnik belőle, mennyire értett Weizmann a meggyőzéshez. Miután Weizmann előadta a cionisták cselekvési tervét, Balfour közölte, hogy szerinte a zsidók problémája „megoldhatatlan marad mindaddig, amíg az itteni zsidók nem asszimilálódnak teljesen, vagy amíg Palesztinában nincs normális zsidó közösség”, majd ingerkedve hozzátette, hogy 1912-ben mindezt már megvitatta a hírhedetten antiszemita Cosima Wagnerrel, és ő is osztotta ezt a felfogást. „Tudom – felelte Weizmann –, és hadd közöljem, hogy pontosan mit is mondott: azt, hogy a zsidók kisajátítják az egész német kultúrát, tudományt és ipart. Csakhogy” – tette hozzá,

> a legtöbb nem zsidó elsiklik a zsidó tragédia lényege fölött, vagyis nem veszik észre, hogy azok a zsidók, akik energiájukat és szellemük legjavát a németeknek adják, ezt mint németek teszik – Németországot gazdagítják, nem pedig a zsidóságot, amelytől elpártolnak. (…) Ahhoz, hogy szabad legyen szellemüket és képességeiket a németek rendelkezésére bocsátaniuk, el kell hogy rejtsék zsidóságukat. Németország nagysága nem kis részben az ő művük. És mindebben az a tragédia, hogy míg mi nem ismerjük el őket zsidóknak, Madame Wagner nem ismeri el őket németeknek, és így itt állunk, mint minden népek közül a legkizsákmányoltabb és a leginkább félreértett.

Balfour könnyekig megindulva rázta meg Weizmann kezét, és azt mondta: „most megvilágosodott előtte egy nagy és szenvedő nemzet útja”.[14]

Balfour ekként a cionisták állhatatos szövetségese lett, és a külügyminisztérium élén azon munkálkodott, hogy Anglia végérvényesen és nyilvánosan elkötelezze magát. Az események kedveztek ennek a törekvésnek. 1917 januárjában a brit csapatok hozzáláttak Palesztina meghódításához. Ugyanebben a hónapban a cári rendszer összeomlott, miáltal eltűnt az útból a legnagyobb akadály, amely miatt a világ zsidósága nem támogathatta fenntartás nélkül a szövetségesek ügyét. Kerenszkij, az ideiglenes miniszterelnök, eltörölte Oroszország antiszemita törvényeit. A hónap végén pedig Németország megkezdte a korlátlan tengeralattjáró-háborút, és ezek után elkerülhetetlenné vált,

hogy Amerika hadba lépjen a szövetségesek oldalán. Az Egyesült Államok kormánya jóformán automatikusan a palesztinai zsidó nemzeti otthon erőteljes támogatója lett. Ugyanakkor voltak akadályok is. A franciáknak csöppet sem tetszett az ötlet, hogy Jeruzsálemben a katolikus (és ateista) Franciaország helyett zsidók és még inkább a protestáns angolok legyenek az urak. A protektorátussal kapcsolatos titkos egyezségről tárgyaló Sir Mark Sykes szerint partnere, Georges Picot „párizsi pogromokról beszélt" – Dreyfus emléke még igencsak eleven volt –, és „aligha viselkedett normálisan az ügyben". Mocorgott az ellenállás az arab érdekeltségi körök, illetve az őket képviselő kormányszervek részéről is. Az arabok azonban lassan lendültek mozgásba, a háborús erőfeszítésekhez való hozzájárulásuk elhanyagolható volt, „arab lázadásuk" pedig jelentéktelennek bizonyult; tetejébe a lázadás vezetője, T. E. Lawrence ezredes a brit protektorátus és a tervezett zsidó nemzeti otthon pártján állt. A leghevesebb ellenállást az anticionista zsidók tanúsították, különösen Montagu, aki most az indiai ügyek miniszterének fontos és az ügy szempontjából is releváns posztját töltötte be, s ez a körülmény a későbbiekben még jelentékeny következményekkel járt.

A tervek szerint a brit kötelezettségvállalás formailag úgy festett, hogy a két fél előzetesen megegyezik egy olyan levél szövegében, amelyet Balfour mint külügyminiszter ír Lord Rothschildnak, mint az angliai zsidó közösség fejének. 1915 elején elhunyt kiváló édesapjával ellentétben Walter, a második Lord Rothschild furcsa választás volt a zsidó történelem egyik legjelentősebb eseményének erre a vezető szerepére. Igaz, hogy apjával ellentétben ő többé-kevésbé cionista lett, viszont gátlásos, beszédhibás figura volt, aki nem a köz és a közösség ügyeire fordította energiáit, hanem a maga nemében a világ legnagyobb gyűjteményének csendes összehordására. Wren tervezte tringi házában – amelyet valaha II. Károly ajándékozott Nell Gwynn-nek – 2.250.000 molyt és lepkét, háromszázezer madárbőrt, kétszázezer madártojást és – sok egyéb állatfaj között – száznegyvennégy élő óriás teknősbékát gyűjtött össze; az utóbbiak között volt a világ legnagyobb, százötven éves teknősbékája is. Ezerkétszáznál több tudományos tanulmányt és könyvet tett közzé, ötezer új állatfajt fedezett föl – közülük kétszázötvenet róla neveztek el –, például egy zsiráfot, egy elefántot, egy tarajos sült, egy törpe kengurut, egy paradicsommadarat, egy seregélyfélét, egy nyeles szemű legyet és egy bélférget. Emellett a világ tudtán kívül – még kevés számú bizalmasát sem avatta be

– vagyonát folyamatosan dézsmálta egy gátlástalan főrangú nő és a férje, akik több mint negyven éven át zsarolták.[15]

Rothschildnak azonban kitűnő tanácsadói akadtak Weizmann és mások személyében, és az angolok ígéretéről készített eredeti vázlata, amelyet 1917. július 18-án adott át Balfournak, három fontos elemet tartalmazott. Az első: Palesztina egész területének a zsidók nemzeti otthonává való újraszervezése. A második: korlátlan jog a zsidó bevándorlásra. A harmadik: a zsidó belső autonómia. Ezzel a cionisták mindent megkaptak, amit csak ésszerű keretek között kérhettek. Weizmann halála napjáig meggyőződéssel hitte, hogy Montagu szembeszegülése nélkül mind a három pont teljesült volna: „a legcsekélyebb kétség sem lehet arra nézve, hogy ha a – *kizárólag zsidóktól származó!* – külső beavatkozásokra nem kerül sor, a vázlatot (a háborús kormány) augusztus elején elfogadta volna lényegében úgy, ahogy beterjesztettük."[16] Az adott körülmények között azonban a kormány csak október 31-én fogadta el az addigra már több ponton lényegesen megváltoztatott levelet.[17] A szöveg immár nem tett egyenlőségjelet egész Palesztina és a nemzeti otthon közé, nem utalt a korlátlan zsidó bevándorlás jogára vagy a belső önrendelkezésre, továbbá szavatolta az arabok jogait. Ezt a szöveget 1917. november 2-áról keltezték, és a legfontosabb bekezdés így hangzott: „Őfelsége kormánya kedvezően viszonyul ahhoz, hogy Palesztinában nemzeti otthon jöjjön létre a zsidó nép számára, és legszorgosabb igyekezetével törekszik majd e cél megvalósításának megkönnyítésére; ugyanakkor egyértelműen kimondandó, hogy ennek során nem történhet semmi olyan, ami a Palesztinában már fennálló nem zsidó közösségek polgári és vallási jogait, illetve a zsidók által bármely más országban élvezett jogokat és politikai státust hátrányosan érintené." Amikor Sykes a szöveggel a kezében kilépett a sorsdöntő kormányülésről, így szólt: „Dr. Weizmann – fiú!" Weizmann a szöveget tanulmányozva megjegyezte: „Először egyáltalán nem volt kedvemre a fiú. Nem ilyet vártam."[18]

Mindennek ellenére a Balfour-nyilatkozat volt a kirakós játék döntő eleme, mert nélküle a zsidó állam soha nem alakulhatott volna meg. Hála Herzlnek és Weizmann-nak, a zsidók éppen idejében léptek fel. Világszerte a nacionalizmus és az irredentizmus volt fölülkerekedőben. A szövetségeseket mindenütt ostromolták az alávetett népek, követelve, hogy az eljövendő győzelem és a békekötés biztosítson nekik területi jogokat a szigorúan vett, etnikai, nyelvi vagy faji szempontú összeszámlálás alapján. A zsidóknak romantikus és történelmi igényük volt Palesztinára, csakhogy ez az igény túlságosan régi volt, és a

versailles-i rendezéskor alkalmazott kritériumok alapján önmagában nem is érvényesülhetett volna. A Balfour-nyilatkozat közzétételekor Palesztina hatszázezer főnyi lakosságából a zsidók létszáma nyolcvanötezer és százezer között mozgott. A többiek csaknem kizárólag arabok voltak. Ha az arab lakosság egésze a háború alatt diplomáciai szinten megszerveződött volna – ha a palesztinai arabok egyáltalán ismertek volna bármilyen szervezettséget –, a nyilatkozatot – efelől semmi kétség – soha nem bocsátják ki. Már egy évvel később sem nyílt volna rá lehetőség. Az adott helyzetben viszont Weizmann maga után rántotta a cionistákat egy rövid időre nyitva hagyott ajtón, amely azután nem nyílt ki soha többé. Hála a *Tancred*-nek és a *Daniel Derondá*-nak, Weizmann-nak sikerült hatást gyakorolnia az angol uralkodó osztály romantikus ösztöneire, és ekként talán az utolsó *ex gratia* ajándékot kapta egy nagyhatalomtól, amely ezúttal nyílt ellentmondásba került a kor matematikai szellemével.

Londonban Lloyd George és Balfour úgy gondolta: a zsidó nemzeti otthon tervének szentesítésével legalább némi előnyt csikartak ki a világtörténelem leggyűlöletesebb háborújából. Amikor a fegyverszünet kikiáltásának napján Weizmann együtt ebédelt a miniszterelnökkel, Lloyd George-ot könnyek között találta: éppen a Zsoltárokat olvasta. Lloyd George utána gyakran mondogatta, hogy számára Palesztina volt „a háború egyetlen érdekes része".[19] Ám hogy a londoni felvilágosult zsarnokok ígéreteket tettek, még nem jelentette azt, hogy a helyszínen, azaz Palesztinában tartózkodók be is váltják ezeket az ígéreteket. Allenby tábornok éppen egy hónappal a nyilatkozat után vette be Jeruzsálemet, és dicséretes alázattal gyalog vonult be a Szent Városba. Amikor Weizmann 1918-ban fölkereste, a tábornok ugyan szívélyesen fogadta, de látszott, hogy túl van terhelve katonai és hivatali problémákkal. „Ez idő szerint semmit sem lehet tenni. Végtelenül óvatosnak kell lennünk, nehogy megsértsük a lakosság érzékenységét." A rangidős brit tisztek semmit sem tudtak a nyilatkozatról. Egyesek közülük zsidóbarátok voltak; mások antiszemiták; ismét mások arabbarátok. Ez utóbbiak a helyi zsidó lakosságot orosz csürhének, feltehetőleg csupa bolseviknak tekintették, és arra számítottak, hogy az arabok előbb-utóbb felkelnek, és lemészárolják a zsidókat. Sir Wyndham Deedes tábornok néhány ív gépírásos papírt adott át Weizmann-nak: „Jobban tenné, ha ezt gondosan végigolvasná. Még sok bajt okoz majd maguknak a jövőben." A szöveg, a *Cion bölcseinek jegyzőkönyvé*-ből, az angol katonai missziótól származott, amely a Kaukázusban Nyikolaj nagyherceg mellett teljesített szolgála-

tot. Úgy tűnt, valamennyi Palesztinában állomásozó angol tisztnek van belőle példánya.[20]

Anglia mindazonáltal továbbhaladt a megkezdett úton, és a béketárgyalásokon biztosította a maga számára a palesztinai mandátumot.[21] A zsidó nemzeti otthon megteremtésének munkálatai folytatódtak. Amikor az angolok átvették Palesztinát, a helyzet a következőképpen festett. A zsidók két főbb típushoz tartoztak. Ott voltak a tudósok és bölcsek vallási közösségei, amelyek mindig is léteztek, bár létszámuk a 19. század során folyamatosan nőtt. Jeruzsálemben a zsidó gettónegyedben laktak, és a világ zsidóságának jótékonysági alapjai fedezték megélhetésüket. Az ő világukba a Balfour-nyilatkozat nem fért bele, viszont mindig tele voltak panaszokkal és kérelmekkel. Amikor Weizmann fölkereste őket, arra kérték: beszélje rá Allenbyt, hogy küldjön egy hajót Triesztbe, ahol a legjobb mirtusz kapható, hogy méltóképpen ülhessék meg a sátoros ünnepet.[22] Weizmann bosszankodott, de tudta, hogy amint neki, amazoknak is megvannak a maguk prioritásai, a Tóra pedig – amely nélkül a nemzeti otthon üres szó volna – az előírások szigorú betartásán alapul; találóan jegyezték meg, hogy a judaizmusban a „rituális" jelzőnek soha nem lehet becsmérlő értelme.

Ott voltak továbbá a mezőgazdasági telepesek, akik a Montefioréhoz hasonló emberbarátok jóvoltából éltek az országban. Bizonyos kolóniák, például azok, amelyeket Edmond de Rothschild alapított és tartott fenn, többé-kevésbé tulajdonosai voltak földjüknek. Amikor az 1881-es oroszországi pogromok nyomán először érkeztek Palesztinába jelentősebb csoportok – ez volt az úgynevezett első alija („felmenetel") –, Rothschild a szárnyai alá vette a jövevényeket. Elöljárókat, iskolákat, orvosokat adott a *mosáv*-ok néven ismert új településeknek és falvaknak. Ezek között volt Ekron, Gedera, Rison le-Cion és a feltámasztott Petách Tikvá Júdeában, Ros Piná és Jeszud háMáálá Galileában és Zichron Jákov Szamáriában. 1896-ban Rothschild Metullával, az orosz cionisták pedig Be'ér Tuvijjával bővítették ezt az állományt. A települések addigi fennmaradásához szükséges 1.700.000 font százezer fontot leszámítva Rothschild zsebéből került ki, és ő nem bajlódott sem Herzllel, akit politikai agitátornak tartott, sem a Weizmannhoz hasonló oroszokkal, akik az ő szemében *slemil*-ek (együgyű fickók) voltak. Amikor felkereste egy cionista küldöttség, tagjai között Max Nordauval, azt mondta nekik: „Ezek az én kolóniáim, és azt csinálok velük, ami nekem tetszik."[23] Ennek ellenére 1900-ban mégis átadta a telepeket az újonnan alakult Zsidó Kolonizációs Szö-

vetségnek, bár az anyagi támogatást továbbra sem tagadta meg. Az 1890-es években további telepesfalvak létesültek, így Rechovot és Hadéra, majd a századforduló után követte őket Kfár Távor, Jávne'él, Menáchemjá és Kinneret. Nem minden kolónia volt mezőgazdasági jellegű. Megalakultak az első gyárak, Jaffában, Haifában és magában Jeruzsálemben pedig új zsidó negyedek jöttek létre.

Aztán 1904-től, az eddigieknél is szörnyűbb oroszországi pogromok hatására bekövetkezett a második és sokkal népesebb alija. Ekkor több mint negyvenezer bevándorló érkezett; egy részük alapította 1909-ben Jaffa új, kertes elővárosát, amelyből a későbbi nagyváros, Tel-Aviv kinőtt. Ugyanebben az évben az új, többnyire fiatal telepesek Degániában megalapították az első kibbucot, mert felháborították őket azok a gazdaságok, amelyekben zsidó felügyelők irányításával arab napszámosok dolgoztak. Arthur Ruppin (1876-1943) vezetésével, akit Wolffsohn nevezett ki a cionista mozgalom palesztinai irodájának élére, a cionisták hozzáláttak a módszeres betelepítéshez. Elsősorban a kibbucokat, ezeket az önkéntes kollektív gazdaságokat támogatták és pénzelték, amelyek létszáma hamarosan meghaladta a kétszázat. Emellett működtek a *mosáv ovdim* nevű mezőgazdasági falvak, amelyek az egyéni földtulajdonon alapultak, de a felszerelést közösen vásárolták, és a *mosáv sittifi,* ahol csak a lakóházak voltak a tagok tulajdonában, a földet azonban közösségként művelték. Ruppin, ez a porosz születésű zsidó, foglalkozására nézve szociológus, közgazdász és statisztikus, ridegen hangzó, de nagyon is szükséges hármas képesítésével, továbbá kimeríthetetlen szorgalmával, kitartásával és a zsidóság gyengéinek alapos ismeretével fáradozott a cionista eszme gyakorlati megvalósításán, és mindenki másnál többet tett azért, hogy az új otthon működőképessé váljék.

További problémát jelentett, hogy az új kolóniákat megvédjék a fosztogatóktól. A második alija fiataljai, akik már az oroszországi pogromokkal szemben szervezett zsidó önvédelmi csoportokban is részt vettek, 1909-ben megalapították a Somérim vagy Őrök társaságát. A korabeli felvételeken vállon átvetett fegyverszíjjal és karabéllyal látjuk őket, orosz csizmában és arab fejfedővel; úgy festenek, akárcsak holmi egyetemet végzett kozák sejkek. Ennél azonban többre volt szükség, és megjelent a férfi, aki erről a többletről gondoskodhatott: Vlagyimir Zsabotyinszkij (1880-1940). Herzlhez hasonlóan ő is író és nagy színházbarát volt, és a legromantikusabb zsidó városból, Odesszából származott. Ezt a Fekete-tenger parti jómódú gabonaexportáló kikötővárost sajátos hely illette meg a zsidó történelemben. Jóllehet

Oroszországban volt, erőteljesen kozmopolita, csaknem mediterrán légkör jellemezte; a meleg dél lehelete érződött rajta. Zsabotyinszkij jellemző módon az oroszon, valamint a jiddisen és a héberen kívül németül, angolul és franciául is beszélt, és a legtöbb odesszai zsidóhoz hasonlóan – gondoljunk csak Trockij példájára! – káprázatos szónok volt. Az 1900-as években Odesszában mintegy százhetvenezer zsidó élt; ők alkották a lakosság egyharmadát, következésképpen a város egyszerre volt a legbrutálisabb antiszemitizmus és a zsidó kultúra egyik központja. Ez a kultúra azonban világi volt. Odesszáé volt az első olyan zsidó közösség, amelyet a *mászkil*-ok vezettek. Az ortodox rabbik gyűlölték is a várost, és óvták a jámbor zsidókat, nehogy betegyék a lábukat erre a helyre, amely szerintük magához vonzotta a letelepülési övezet söpredékét, és újabb Szodomává vált. Az a mondás járta, hogy „Odessza körül tíz paraszanga távolságra a pokol tüze ég." Az első cionisták közül számosan odesszaiak voltak, köztük Lev Pinsker, az *Autoemanzipation* szerzője és Áhád Há'ám, a cionista mozgalom kezdeti időszakának vezető filozófusa. A városnak erős és nagyhangú zsidó sajtója is volt, amelyben Zsabotyinszkij hamarosan harcias és agresszív cionistaként tűnt ki; mint ahogy Odessza önvédelmi csoportjainak is tevékeny tagja volt.

Amikor az első világháború kitört, Zsabotyinszkijt megtették egy moszkvai újság utazó tudósítójának, és így került el a Közel-Keletre. A törökök potenciális árulóként kezelték a palesztinai zsidókat, és terrorjuk nyomán a több mint nyolcvanötezer zsidó lakos száma hatvanezer alá csökkent. Alexandriában tízezer zsidó menekült élt nagy nyomorban, de belső vitáktól szabdalva. Az askenázik és a szefárdok ragaszkodtak hozzá, hogy külön leveskonyhákra járjanak. Az új tel-avivi Herzl Gimnázium diákjai süketnek tettették magukat, ha nem héberül szóltak hozzájuk. Zsabotyinszkij, akit – mint afféle D'Annunziót – leginkább költői aktivistaként jellemezhetnénk, úgy látta: hadseregre van szükség, amely egyrészt összekovácsolná a zsidókat, másrészt felrázná őket tunyán készséges alávetettségükből. Rokon szellemre talált Joszéf Trumpeldorban (1880-1920), az orosz-japán háború e félkarú veteránjában. A két elszánt férfinak sikerült a hivatalos brit ellenállással dacolva megszervezni a háborúhoz való sajátos zsidó hozzájárulást: először a Cion Öszvéres Hadtestet, majd három királyi lövészzászlóaljat, a 38.-at (londoni East End), a 39.-et (amerikai önkéntesek) és a 40.-et, amelyet a *Jisuv* maga állított ki.[24] Zsabotyinszkij a 38. zászlóaljban szolgált, és ő vezette a Jordánon való átkelést; ám legnagyobb megdöbbenésére a palesztinai cionista ható-

ságok nem mutattak különösebb buzgalmat ennek az úgynevezett Zsidó Légiónak a megtartására, és az angolok sürgősen fel is oszlatták. Ezért Zsabotyinszkij egy álcázott önvédelmi szervezetet hozott létre; ebből fejlődött ki a Hágáná, egy nagy erejű hadsereg csírája.[25]

Zsabotyinszkij nyugtalanságát csak fokozta a helyi arabok nyilvánvaló és növekvő ellenségessége a zsidó nemzeti otthon tervével szemben. A Herzl vezette cionisták kezdettől fogva hajlamosak voltak rá, hogy az arabokat alábecsüljék. Első londoni látogatásán Herzl hitt a Palesztinát jól ismerő Holman Huntnak, aki azt jósolta: „Az arabok csak favágók és vízhordók; még csak ki sem kell őket sajátítani, mert nagyon hasznos szolgálatokat tesznek majd a zsidóknak."[26] Valójában az arabokban éppúgy kifejlődött a nacionalista szellem, mint a zsidókban. A legfőbb különbség az volt, hogy ők két évtizeddel később kezdtek szerveződni. A zsidó nacionalizmus, tehát a cionizmus része volt annak az európai nacionalista mozgalomnak, amely még a 19. század jelenségei közé tartozott, az arabok pedig a 20. századi afroázsiai nacionalizmusnak voltak a részei. Az ő nacionalista mozgalmuk 1911-ben jött létre, amikor Párizsban megalakult egy Al-Fatah – Ifjú Arabok – nevű szervezet. A szervezet mintájául az Ifjú Törökök mozgalma szolgált, és kezdettől a törökökéhez hasonló erőteljes anticionizmus jellemezte. A háború után a franciák, akik – mint láttuk – az első perctől ódzkodtak a brit mandátum ötletétől, és a versailles-i tárgyalások alatt lépésről lépésre küzdöttek ellene, megengedték, hogy az Al-Fatah, úgy is, mint angolellenes és cionizmusellenes központ, Damaszkuszba helyezze át bázisát.[27]

Néhány cionista előre látta, hogy ha a „zsidókérdés" megoldásának színhelyéül Palesztinát választják, ez majd megágyaz az „arab kérdésnek". Áhád Há'ám, aki addigra már járt Erec Jiszráélben, még 1891-ben, hat évvel azelőtt, hogy Herzl megalapította volna a maga mozgalmát, cikket írt „A palesztinai igazság" címen. A cikkben súlyos figyelmeztetés hangzott el. A cionisták, mint írta, nagy hibát követnek el, ha az arabokat ostoba vadembereknek nézik, akik fel sem fogják, mi történik. Az igazság az, hogy

> az arabok, mint minden semita nép, éles eszűek és nagyon ravaszok. (…) Átlátnak a mi ottani tevékenységünkön és annak célján, de hallgatnak, mivel egyelőre nem érzik veszélyeztetve a jövőjüket. Ha azonban a mi népünk palesztinai élete odáig fejlődik, hogy a bennszülött népek fenyegetve érzik magukat, többé nem egykönnyen engednek majd. Nagyon óvatosan kell bánnunk azzal az idegen néppel, amelynek soraiba be akarunk települni; és nagyon lényeges, hogy ba-

rátságot és megbecsülést tanúsítsunk irányukban. (…) Ha valaha az arabok úgy ítélik meg, hogy vetélytársaik az ő elnyomásukra vagy jogaik csorbítására törekednek, akkor még ha csendben maradnak is, és kivárják a kedvező időpontot, a gyűlölet eleven marad szívükben.[28]

A figyelmeztetésre azonban rá se hederítettek. A betelepülés arányai felhajtották a föld árát, a zsidó telepesek pedig kemény üzletfélre találtak az arabokban. „A kolonizációs munkánkhoz szükséges minden dunám földet a szabadpiacon kellett megvásárolnunk – panaszolta Weizmann –, méghozzá elképesztő áron, amely munkánk előrehaladtával egyre magasabbra szökött. Minden jobbító intézkedésünk növelte az adott környéken még megmaradt föld értékét, és az arab földtulajdonosok nem vesztegették az időt, hogy az árat behajtsák. Azt tapasztaltuk, hogy Palesztina földjét zsidó aranyakkal kell behintenünk."[29] Ennélfogva a zsidók arra hajlottak, hogy az arabokban vagy kapzsi tulajdonosokat – vagy egyszerű földmunkásokat lássanak. Lelkiismeretüket azzal nyugtatták, hogy az arabok ebben is – meg még sok minden másban – a cionizmusból húznak hasznot; nagyrészt azonban tudomást sem vettek róluk, és legföljebb a helyszínhez tartozó statisztáknak nézték őket. Már 1920-at írtak, amikor Áhád Há'ám megjegyezte: „Az arab népet a palesztinai kolonizáció kezdetei óta következetesen nem létezőnek tekintettük."

Az arab nacionalizmus a háború alatt dinamizálódott, amikor mindkét táborban harcoltak arab csapatok, és mindkét fél a kedvüket kereste. Ami a szövetségeseket illeti, ők a háború alatt rengeteg későbbre keltezett csekket bocsátottak ki az olyan nemzetiségeknek, amelyek támogatására rászorultak. A béke eljövetelével jó néhány ilyen csekk visszajött, és mindenekelőtt az arabok tapasztalták azt, hogy fedezet nélküli csekkel szúrták ki a szemüket. A remélt nagy arab állam helyett Szíriában és Libanonban francia, Palesztinában, Transzjordániában és Irakban brit protektorátust kaptak. A békével elkövetkező alkudozásból és villongásokból egyetlen arab klán került ki győztesen: az arábiai Szaúdik. Feiszal emírnek, a hásimiták brit támogatást élvező fejének be kellett érnie Transzjordániával. Ő jó szemmel nézte a zsidó betelepülést, abban a hitben, hogy ettől majd megemelkedik az arabok életszínvonala. „Mi, arabok – írta 1919. március 3-án Felix Frankfurternek –, különösen a tanultabbak, a legmélyebb rokonszenvvel szemléljük a cionista mozgalmat. (…) Meleg szívélyességgel köszöntjük a zsidókat honi földön."[30]

Feiszal azonban túlbecsülte a zsidókkal együttműködni kész, mérsékelt arabok létszámát és bátorságát. Az angolokat a háború alatt éppenséggel figyelmeztették, hogy amennyiben a zsidó nemzeti otthonról szóló híresztelések igaznak bizonyulnak, akkor komoly bajokra kell felkészülniük. „Politikai szempontból – írta Sykes egyik legmegbízhatóbb arab hírforrása – egy palesztinai zsidó állam állandó veszélyt jelent majd a tartós közel-keleti békére."[31] A helyszínen lévő felelős brit vezetők, Allenby, Bols tábornok vezérkari főnök és Sir Ronald Storrs jeruzsálemi kormányzó mindezt nagyon is jól tudták, és megpróbálták csökkenteni a nemzeti otthon eszméjének jelentőségét. A Balfour-nyilatkozatot, hangzott a parancs „szigorúan bizalmasan kell kezelni, és semmi szín alatt nem tehető közzé". Egy adott pillanatban még azt is javasolták, hogy Feiszalt tegyék meg Palesztina királyának.[32] Ám hiába követtek el a brit hatóságok mindent az arabok lecsendesítésére – amiért is némely zsidó nyomban antiszemitizmussal vádolta őket –, ez semmit sem számított. Amikor a háború után a zsidó menekültek Egyiptomból visszatértek Palesztinába, és Ukrajnából újabb csoportok menekültek a fehérek pogromjai elől, eljött a perc, amikor az arabok, úgy, ahogy Há'ám megjósolta, veszélyben érezték magukat. 1920. március elején sorozatban támadtak rá a galileai zsidó településekre – egy ilyen támadás során vesztette életét Trumpeldor is –, majd Jeruzsálemben törtek ki arab zavargások. Zsabotyinszkijt, aki első ízben mozgósította önvédelmi erőit, a Hágáná több tagjával együtt letartóztatták, s a katonai bíróság tizenöt évi kényszermunkára ítélte. Ugyanekkor arab zavargókat is elmarasztaltak, köztük Hadzsi Amin alHuszainit, aki elmenekült az országból, és távollétében ítélték tízévi börtönre.

A zavargásokat követő felzúdulásban Lloyd George végzetes hibát követett el. Mivel a zsidók azt állították, hogy az angol csapatok nem sokat tettek a zsidók életének és tulajdonának megóvására, hogy lecsillapítsa őket, Samuelt küldte főbiztosként a helyszínre. A zsidók ujjongtak, máris győztesnek érezték magukat, és mihelyt Samuel megérkezett, elhalmozták panaszokkal és követelésekkel. Weizmann felháborodva írta dr. Edunak a palesztinai cionista irodába: „Mr. Samuel mélységes undort érez majd, és a többiekhez hasonlóan ő is hátat fordít a zsidó közösségnek – mi pedig elszalasztottuk a legkedvezőbb esélyünket."[33] Valójában nem ez bizonyult a legfőbb problémának; Samuel nem vette zokon a zsidók alkalmatlankodását. Annál jobban bántotta az araboknak az a vádja, hogy zsidósága miatt nem viselkedik méltányosan. Samuel mindig arra törekedett, hogy a kecske

is jóllakjon, s a káposzta is megmaradjon. Zsidó akart lenni, anélkül hogy hitt volna Istenben. Cionista akart lenni, anélkül hogy bármilyen cionista szervezetbe belépett volna. Most pedig egy zsidó nemzeti otthon megteremtését akarta elősegíteni, anélkül hogy megsértené az arabokat. Ez azonban megoldhatatlan volt. Az egész cionista koncepcióhoz szervesen hozzátartozott, hogy a zsidó betelepülés fő körzetében a palesztinai arabok nem lehetnek teljes jogú polgárok. Másfelől a Balfour-nyilatkozat egyértelműen szavatolta a „fennálló nem zsidó közösségek" polgári és vallási jogait, Samuel pedig ezt úgy értelmezte, hogy az araboknak egyenlő jogokat és lehetőségeket kell élvezniük – mi több, éppen ezt a mondatot tartotta missziója legfőbb elvének. „Gyakorlati cionizmus az – írta –, amelyik e lényegi feltételnek eleget tesz."[34] Samuel meggyőződéssel hitte, hogy neki sikerül majd a szóban forgó kör négyszögesítése. Mivel Jahvéban nem hitt, Bibliája Lord Morley *On Compromise* című szerencsétlen könyve volt.

A zsidók ekként hamar felismerték, hogy Samuel nem békíteni jött, hanem azért, hogy kioktassa őket. A főbiztos még meg sem érkezett, máris az „arab problémát" nevezte a „legfőbb szempontnak". Bírálta a cionistákat, amiért nem ismerték fel „az arab nacionalista mozgalom erejét és értékér", és kijelentette, hogy ez a mozgalom „nem blöff, hanem figyelemre méltó realitás". Megbékíteni elsősorban nem a zsidókat, hanem az arabokat kell: „Az egyetlen alternatíva egy olyan erőszakos politika lenne, amely elvileg helytelen, a gyakorlatban pedig minden bizonnyal eredménytelennek bizonyulna." A zsidóknak „jelentős áldozatokat" kell hozniuk. „Nagyon óvatos kormányzás hiányában – írta Weizmann-nak 1921. augusztus 10-én – a cionizmus hajója az arab sziklán futhat zátonyra." A palesztinai zsidó vezetőkhöz pedig így szólt: „Önök maguk idézik elő a mészárlást, amely elkerülhetetlen, ha nincsenek tekintettel az arabokra. Önök, agyonhallgatják őket. (…) Semmit sem tettek a megegyezésért. Csak ahhoz értenek, hogy a kormány ellen tiltakozzanak. (…) A cionizmus még semmit sem tett annak érdekében, hogy kivívja a lakosság beleegyezését, márpedig e beleegyezés híján a bevándorlásra nem lesz mód."[35]

Bizonyos értelemben ezek a tanácsok nagyon is megalapozottak voltak. A cionisták számára azonban ott rejlett a nehézség, hogy az 1920-as évek elejének zavaros időszakában a betelepítéssel is épp elég gondjuk volt, és kevés energiájuk és találékonyságuk maradt arra, hogy még az arabok felé is gesztusokat tegyenek. Samuel pedig amúgy is hiába osztogatta tanácsait: egyéb cselekedetei nem tették le-

hetővé, hogy a tanácsokat megfogadják. Samuel hitt az egyenértékűségben, az egyenlő elbírálásban. Nem értette meg, hogy amint nem lehet egyenlő mértékkel mérni a zsidót és az antiszemitát, éppúgy nem részesítheti egyenlő elbírálásban a zsidó telepeseket és azokat az arabokat, akik eleve nem kértek az előbbiekből. Első lépése az volt, hogy amnesztiában részesítette az 1920-as zavargások résztvevőit, azzal a céllal, hogy Zsabotyinszkij is kiszabaduljon. Ám az egyenlő elbírálás elvének értelmében amnesztiát kaptak azok az arab szélsőségesek is, akik a zavargásokat voltaképpen kezdeményezték.

Ezután Samuel is végzetes hibát követett el. Az angolok többek között azért boldogultak nehezen az arabokkal, mert azoknak nem volt hivatalos vezetőjük; Feiszal király jogköre csak a Jordán folyóig terjedt. Ezért kitalálták a jeruzsálemi főmufti címét. 1921 márciusában meghalt a cím birtokosa, egy jelentős helyi család feje. Öccse, Hadzsi Amin al-Huszaini, a hírhedett rendbontó most az amnesztiának köszönhetően visszatért a politika színpadára. Az új mufti kijelölése a jámbor arab muszlimokból álló helyi választói kollégiumra hárult; nekik kellett három jelöltet ajánlaniuk, akiknek egyikét aztán a kormány megerősíti tisztségében. Az ekkor húszas évei derekán járó Hadzsi Amint sem kora, sem képzettsége nem tette alkalmassá a posztra. Már a Balfour-nyilatkozat kibocsátása óta szenvedélyes ellenfele volt az angoloknak, a zsidókat pedig egész életében hevesen gyűlölte. Tíz évre szóló ítéletén túl a rendőrségi aktákban veszélyes agitátorként tartották nyilván. A választói testület főleg mérsékeltekből állt, és senkit sem lepett meg, hogy Hadzsi Amin a maga mindössze nyolc szavazatával a hármas lista legalján szerepelt. A választás egy mérsékelt, tudós férfiúra, Hiszam al-Din sejkre esett, és Samuel örömmel erősítette meg az eredményt. Ekkor az al-Huszaini család és a szélsőséges nacionalista szárny – amelynek tagjai az 1920-as zavargásokat irányították – féktelen rágalmazási kampányba kezdett. Teleragasztották Jeruzsálemet a választói kollégiumot támadó plakátokkal: „Az átkozott árulók, akiket valamennyien ismertek, összefogtak a zsidókkal, hogy az ő egyik párthívük legyen a mufti."[36]

Sajnálatos módon a város angol vezetésében Sir Ronald Storrs asszisztenseként ott szolgált egy Ernest T. Richmond nevű egykori építész, aki muszlim ügyekben a főbiztosnak is tanácsadója lett. Richmond szenvedélyes anticionista volt, akit a főtitkár, Sir Gilbert Claydon „a cionista szervezet ellenpárjának" nevezett. „Nyílt ellenfele a cionista politikának, és csaknem ilyen nyíltan áll szemben Őfelsége kormányának zsidóügyi politikájával is – hangzott a gyarmatügyi mi-

nisztérium egy titkos feljegyzése; – a kormány (…) sokat nyerne, ha kizárna a titkárságról egy olyan elfogult személyt, amilyen Mr. Richmond.”[37] Richmond beszélte rá a mérsékelt sejket, hogy mondjon le, majd meggyőzte Samuelt, hogy az agitációra való tekintettel az arabok barátságos gesztusként értékelnék, ha Hadzsi Amin lehetne a főmufti. Samuel 1921. április 11-én fogadta a fiatalembert, és elfogadta ígéretét, hogy „családja is, ő is a nyugalom érdekében érvényesítené befolyását”. Három héttel később Jaffában és másutt zavargások törtek ki, amelyeknek negyvenhárom zsidó esett áldozatul.[38]

Ez a kinevezés egy jelentéktelen brit protektorátus szerénynek tekintett posztjára a század egyik legtragikusabb, nagy horderejű tévedésének bizonyult. Nem világos, vajon egy zsidó-arab együttműködési egyezség működőképesnek bizonyult volna-e Palesztinában még akkor is, ha az arab felet józan erők vezetik. Ám mihelyt Hadzsi Amin lett a főmufti, az együttműködés eleve meghiúsult. Samuel pedig azzal tetézte eredeti meggondolatlanságát, hogy pártolta egy Legfelső Muszlim Tanács megalakulását. A mufti és társai azonnal kezükbe kaparintották az új szervezetet, és a terror zsarnoki eszközévé változtatták. hogy a helyzetet tovább súlyosbítsa, Hadzsi Amin arra biztatta a palesztinai arabokat, hogy vegyék fel a kapcsolatot szomszédaikkal, és fejlesszék a pánarab együttműködést. A muftinak így lehetősége nyílt rá, hogy a pánarab mozgalmat megfertőzze a maga heves anticionizmusával. Csendes modora ellenére gyilkos volt és gyilkosságok megszervezője, bár áldozatainak java része arab polgártársai közül került ki. Mindenekelőtt arra törekedett, hogy az arab Palesztinában elnémítsa a mérsékelteket, és ezt a célt maradéktalanul el is érte. Anglia vezető közel-keleti ellenfele lett, és amikor eljött az ideje, szövetkezett a nácikkal, és lelkesen támogatta Hitler „végső megoldását”. Kiegyensúlyozatlan személyiségének legfőbb áldozata azonban az arab Palesztina egyszerű népe volt. Találóan jegyezte meg Elie Kedourie történész: „A palesztinok politikai stratégiáját 1947-ig a Huszainik irányították, és a teljes romlásba vezették őket.”[39]

A főmufti sötét tevékenysége olyan szakadékot nyitott a zsidó és az arab vezetők között, amelyet azóta sem sikerült áthidalni. Az 1920-as San Remó-i konferencián – egy évvel azelőtt, hogy Hadzsi Amint beiktatták hivatalába – a brit mandátumot és a Balfournyilatkozatot hivatalosan szentesítették mint a versailles-i rendezés részét, és a Royal Szállodában az arab és a zsidó küldöttség közös asztalnál ünnepelte meg az eseményt. 1939 februárjában, amikor Londonban a háromhatalmi konferencia megkísérelte elsimítani az arab-zsidó nézetel-

téréseket, az arabok semmi szín alatt nem voltak hajlandók egy asztalhoz ülni a zsidókkal.[40] Ez a mufti műve volt, és hosszú távon az arabok azért vesztették el Palesztinát, mert nem tárgyaltak közvetlenül a zsidókkal, amivel belehajszolták őket az egyoldalú cselekvésbe.

Ettől függetlenül azonban a zsidók és arabok között eleve fennálló érdekellentét nem kedvezett az egységes államnak, amelyben mindkét félnek meglennének a maga jogai, hanem valamifajta megosztás felé mutatott. Ha ezt a tényt már a kezdetektől fogva felismerik, a racionális megoldás esélyei sokkal jobbak lettek volna. Sajnálatos módon azonban a mandátum a versailles-i korszakban jött létre, amikor széles körben feltételezték, hogy az egyetemes eszmények és az emberi testvériség kötelékei felülkerekedhetnek a viszályok régebbi keletű, primitív forrásain. Miért ne fejlődhetnének harmonikusan együtt arabok és zsidók Anglia jóindulatú figyelmétől kísérve és a Népszövetség végső ellenőrzése alatt? Csakhogy arabok és zsidók nem álltak egyenértékű alapokon. Az arabok már a kezdetektől több államot alkottak, és hamarosan még sokkal többet alapítottak – a zsidóknak pedig nem volt államuk. A cionizmus egyik alaptétele volt, hogy olyan államnak kell létrejönnie, amelyben a zsidók biztonságban érezhetik magukat. De hogyan érezhetnék magukat biztonságban, ha államukat alapvetően nem ők maguk ellenőrzik? Mindez nem bináris, hanem egységes államra utalt; nem hatalommegosztásra, hanem zsidó uralomra.

Ez a tény hallgatólagosan benne foglaltatott a Balfour-nyilatkozatban is, amint azt Winston Churchill mint gyarmatügyi miniszter 1921. június 22-én el is magyarázta a birodalmi kormánynak. Arthur Meighen kanadai miniszterelnök megkérdezte tőle: „Hogyan határozná meg Palesztinát illető felelősségünket Mr. Balfour kötelezettségvállalása értelmében?" Churchill; „Úgy, hogy tőlünk telhetően mindent elkövetünk, hogy a zsidóknak módjuk legyen nemzeti otthont teremteni maguknak." Meighen: „És hogy ők vegyék át a kormányzást?" Churchill: „Amennyiben sok év leforgása alatt ők lesznek az országban a többség, akkor természetszerűleg a kormányt is átvennék." Meighen: „*Pro rata* az arabokkal?" Churchill: „*Pro rata* az arabokkal. Ugyanígy elköteleztük magunkat arra is, hogy az arabokat nem tanácsoljuk el földjükről, és nem csorbítjuk politikai és szociális jogaikat."[41]

Mindezt figyelembe véve elmondható, hogy Palesztina egész jövője a zsidó bevándorláson fordult meg. A cionizmus egy másik alap-

tétele úgy hangzott, hogy minden zsidónak joga van visszatérni a nemzeti otthonba. Az angol kormány eredetileg elfogadta ezt, vagy inkább magától értetődőnek tekintette. A Palesztináról mint nemzeti otthonról folytatott első megbeszéléseken abból indultak ki, hogy inkább kevés lesz a bevándorlásra vállalkozók száma, semmint túl sok. Ahogy Lloyd George megfogalmazta: „A politika meghatározóiban soha fel sem ötlött, hogy a zsidó bevándorlást mesterségesen korlátozni kellene, abból a célból, hogy a zsidók állandó kisebbségben maradjanak. Ezzel, amellett, hogy igazságtalanságot követtünk volna el, becsaptuk volna azt a népet, amelyhez fordultunk."[42]

A bevándorlás ennek ellenére hamarosan fő kérdéssé lépett elő. Mindinkább erre összpontosította figyelmét az arab ellenállás is, ami csöppet sem volt meglepő, lévén, hogy a zsidók, az angolok óhajával ellentétben, nem voltak hajlandók képviseleti intézményeket kialakítani mindaddig, amíg kisebbségben vannak. Ahogy Zsabotyinszkij mondotta: „Félünk, és nem akarunk normális alkotmányt, mivel a palesztinai helyzet sem normális. A »választók« többsége még nem tért vissza az országba."[43] A dolgok alakulása következtében ennek az igencsak sebezhető érvelésnek nem kellett kiállnia a gyakorlat próbáját, mivel az arabok a maguk logikáját követve 1922 augusztusában úgy határoztak, hogy ők sem működnek együtt az angol politikával. Azt azonban kezdettől tudták, hogy a zsidók majdani politikai hatalmának a bevándorlás a kulcsa, és egész agitációjuk a bevándorlás leállítására irányult; Samuel pedig beugrott ennek a taktikának. Amikor elfoglalta poszt ját, többek között azzal akart gesztust tenni az arabok felé, hogy engedélyezte annak a *Falasztin* nevű szélsőséges arab újságnak a megjelenését, amelyet 1914-ben a törökök „faji gyűlöletre való uszítás" címén tiltottak be. Ez a tény, továbbá a főmufti kinevezése és más hasonló gesztusok vezettek el közvetlenül az 1921. májusi pogromhoz, amelyet a zsidó „hatalomátvételtől" való félelem váltott ki. A zavargásokra Samuel azzal reagált, hogy egy időre felfüggesztette a zsidó bevándorlást. Három hajóra való, a lengyelországi és az ukrajnai tömeggyilkosságok elől menekülő zsidót küldtek vissza Isztambulba. Samuel azt hangoztatta, hogy immár „végérvényesen el kell ismerni" „a tömeges bevándorlás lehetetlenségét". Közölte David Eduval, hogy nem tűr el „második Írországot", és hogy „a cionista politikát nem lehet keresztülerőszakolni".[44] Ez a magatartás zsidó részről számos keserű reakciót váltott ki. Edu „Júdásnak" nevezte Samuelt; Ruppin kijelentette, hogy Samuel „az ő szemükben a zsidó ügy árulójává" vált; Weizmann pedig 1921 júliusában így panaszkodott Churchillnek: „A

háború alatti ígéretek zsidó nemzeti otthonából mára arab nemzeti otthon lett.”[45]

Ezt persze nem kellett készpénznek venni. A zsidó nemzeti otthon az 1920-as években ugyan valóban lassan nőtt, de a fő akadályt nem az angolok bevándorlást korlátozó intézkedései jelentették. Első évének nehézségei után Samuelből sikeres főtisztviselő lett; utóda, Lord Plumer (1925-1928) pedig még nála is rátermettebbnek bizonyult. Létrehozták a modern szolgáltatásokat, helyreállt a rend és a törvény uralma, és Palesztina, évszázadok óta először, szerény jólétnek örvendhetett. Ám a zsidók mégsem tudtak élni a helyzettel, és nem építették fel olyan gyorsan a *Jisuv*-ot, mint ahogy arra az 1917-es nyilatkozat módot adott volna. Mi lehetett ennek az oka?

Az egyik ok abban rejlett, hogy a zsidó vezetők mind a célok, mind a módszerek tekintetében megosztottak voltak. A természeténél fogva türelmes Weizmann mindig is úgy gondolta, hogy a cionista állam megteremtése hosszú időt vesz majd igénybe, és annál biztosabb lábakon áll majd, annál virágzóbb lesz, minél szilárdabban épülnek ki az alapok és az infrastruktúra. Weizmann kész volt alkalmazkodni Anglia ráérős időbeosztásához. Ő Palesztinában mindenekelőtt magas színvonalú, tartós szociális, kulturális, oktatási és gazdasági intézményeket akart látni. Ahogy megfogalmazta, „Náhálál, Degániá, az egyetem, a Rutenberg elektromos művek, a holt-tengeri koncesszió nekem politikailag sokkal többet jelentettek, mint a nagyszerű kormányokra és nagyszerű politikai pártokra vonatkozó megannyi ígéret”.[46]

Más zsidó vezetőknek mások voltak a prioritásai. Az 1920-as években jelent meg a színen egy nagyszabású politikai személyiség: Dávid ben Gurion. Az ő számára a legfontosabb a cionista társadalom politikai és gazdasági jellege, valamint a társadalom által létrehozott állam volt. Ben Gurion az oroszok megszállta Lengyelország Płońsk nevű városából érkezett, és sok ezer jó eszű fiatal keleti zsidóhoz hasonlóan ő is abban hitt, hogy a „zsidókérdést” kapitalista keretek között soha nem lehet megoldani: a zsidóknak vissza kell térniük a maguk kollektivista gyökereihez. A legtöbb oroszországi zsidó szocialista, marxista és internacionalista irányba hajlott, és úgy okoskodott, hogy a zsidóság nem más, mint egy halódó vallás és egy kapitalista polgári társadalom elavult következménye, amely ezekkel együtt pusztulásra van ítélve. Náchum Szirkin (1868-1924), a kezdeti idők egyik szocialista cionistája kiemelte, hogy a zsidók önálló nép, amelynek megvan a maga sorsa, de rámutatott, hogy ez a sors csak egy ko-

operatív, kollektivista államon belül teljesedhet be, tehát a nemzeti otthonnak az első pillanattól szocialistának kell lennie. Ezt az álláspontot osztotta ben Gurion is. Apja, Avigdor Grün, mint lelkes cionista modernizált héber iskolába járatta a fiát, és magán tanárokat fogadott mellé, hogy a világi tantárgyakat is elsajátítsa. Ben Gurion több alkalommal is marxistának vallotta magát, de neveltetése következtében nem *A tőke,* hanem a Biblia volt a legfőbb olvasmánya – igaz, hogy a Bibliát világi történelemkönyvként és útmutatóként forgatta. Ő is zsidó csodagyerekként indult, de hatalmas akaraterejét, szenvedélyét, energiáját a későbbiekben nem tanulmányaiba, hanem a közéleti cselekvésbe ömlesztette. Már tizennégy évesen egy cionista ifjúsági csoportnak volt a vezetője. Tizenhét éves korában aktív tagja lett a cionista munkásszervezetnek, a Po'álé Cionnak; húszéves fejjel pedig telepes volt Erec Jiszráélben és tagja a párt központi bizottságának; 1906 októberében pedig ő fogalmazta meg a párt első politikai programját.

A fiatal ben Gurion tevékenysége hamarosan áttevődött a nemzetközi színtérre. Élt a szaloniki, az isztambuli és az egyiptomi zsidó közösségben. Az első világháború jelentős részét New Yorkban töltötte, s miközben a Zsidó Légióban is szolgált, Amerikában megszervezte a heHáluc irodát, amely Palesztina felé irányította a lehetséges bevándorlókat. Ám sokoldalú tevékenysége során három alapelv mellett mindvégig kitartott. Az első: a zsidók tekints ék prioritásuknak a földhöz való visszatérést; „a föld betelepítése az egyetlen igazi cionizmus, minden egyéb csak öncsalás, üres fecsegés és puszta időtöltés".[47] A második: az új közösség struktúrája szocialista keretek között segítse ezt a folyamatot. A harmadik: a cionista társadalom kulturális kötőanyaga csak a héber nyelv lehet.

Ettől a három alapelvtől ben Gurion soha nem tért el, ám a politikai eszközök, amelyekkel megvalósításukra törekedett, változtak; ez egyébként a cionizmus egyik jellegzetessége lett. Az elmúlt század folyamán a cionista politikai pártok szüntelen átalakulásban voltak, és e helyütt meg sem kíséreljük a folyamat részletes felidézését. Ben Gurion különösen ismert volt pártok létrehozójaként és felbontójaként. 1919-ben ő nyitotta meg az Ahdut ha-Avudah alapító értekezletét. Tíz évvel később, 1930-ban összeolvasztotta a Po'ale Zion politikai szárnyával, s így keletkezett a Mápái, a Cionista Munkapárt. Ezeknél tartósabbnak bizonyult a Hisztadrut, a cionista szakszervezeti mozgalom, amelynek 1921-ben ő lett a főtitkára, és amely neki köszönhetően sokkal több lett puszta szakszervezeti szövetségnél: elveivel összhangban ben Gurion a betelepítés előmozdítójává fejlesztette, továbbá

mezőgazdasági és ipari vállalkozások finanszírozójává és tulajdonosává tette; ekként a Hisztadrut idővel vezető föld- és ingatlantulajdonossá, a cionista-szocialista berendezkedés központi pillérévé lett. Bízvást elmondható, hogy ben Gurion az 1920-as években létrehozta a majdani cionista állam alapvető intézményi arculatát. Ez azonban sok idejébe és energiájába került, és bár minden erőfeszítése végső soron a bevándorlás gyorsítására irányult, ez legalábbis mint közvetlen következmény elmaradt. Az infrastruktúra lassan formát öltött, de akik használhatták volna, késlekedtek.

Zsabotyinszkijt éppen ez aggasztotta a legjobban. Az ő feltétlen prioritása az volt, hogy minél hamarabb a lehető legtöbb zsidó érkezzen Palesztinába, hogy aztán politikailag és katonailag megszerveződve magukhoz ragadhassák az államot. Weizmann-nak természetesen igaza volt, amikor az oktatási és gazdasági programok fejlesztésére törekedett – de a lakosság létszáma mindennél előbbre való. Igaza volt ben Gurionnak is, amikor a földek betelepítését részesítette előnyben – de a létszám ennél is fontosabb. Zsabotyinszkij megvetésével sújtotta Weizmann és ben Gurion közös álláspontját, miszerint különbséget kell tenni a bevándorlók egyes típusai között. Ben Gurion a *hálucim*-okat, az úttörőket pártolta, akik hajlandóak a fárasztó fizikai munkára is, hogy az ország ne legyen rászorulva az arab munkaerőre. Ő is, Weizmann is ellenségesen szemlélte a cionisták vallásos szárnyát, amelynek tagjai 1902-ben megalapították a Mizráchi („szellemi központ") Pártot, és 1920-ban Palesztinába tették át működésük színhelyét. A Mizráchi hozzálátott, hogy a világi cionistákkal párhuzamosan kiépítse a saját iskolai és intézményi hálózatát, és önálló bevándorlási kampányokat szervezzen. Weizmann szerint a Mizráchi nem azokat buzdította bevándorlásra, akikre igazán szükség lett volna: az ő szervezésükben gettózsidók érkeztek elsősorban Lengyelországból, olyanok, akik nem akartak a földeken dolgozni, hanem az volt a céljuk, hogy Tel-Avivban telepedjenek le, kapitalista konszerneket alapítsanak, és – ha megvolt a hozzá való eszük – telekspekulációval foglalkozzanak.

1922-ben Churchill, aki továbbra is cionizmuspárti maradt, feloldotta a bevándorlást sújtó tilalmat; ám az év folyamán kiadott Fehér Könyve első ízben szögezte le, hogy bár a bevándorlást nem korlátozzák, annak mindazonáltal tükröznie kell az ország mindenkori gazdasági befogadóképességét. A gyakorlatban ez annyit jelentett, hogy a zsidóknak kétezer-ötszáz dollárt kellett felmutatniuk a betelepülési vízum megszerzéséhez; ezért is állította Weizmann, hogy az

újonnan érkezők között túlsúlyban vannak a Mizráchinak kedves, kapitalista típusú bevándorlók. Zsabotyinszkij szemében viszont mindez másodlagos jelentőségű volt – ő továbbra is a számokban hitt, és egyáltalán nem tetszett neki, hogy Weizmann és az angol kormány a saját tempója szerint irányítja az ügyeket. Hiába lesz a zsidó Palesztina a *hálucim* nemzete, ha ehhez évszázadokra van szükség! Zsabotyinszkij azt akarta, hogy a növekedés minél gyorsabb legyen, és visszatekintve el kell ismerni, hogy élesebb ösztönnel mérte fel az élet zord tényeit, mint a másik két érintett fél.

Zsabotyinszkij mindenestül ki akarta venni az angolok kezéből a bevándorlási ügyeket, hogy ezekkel kizárólag a zsidó politikacsinálók foglalkozzanak; szorgalmazta továbbá, hogy ez utóbbiak mielőbb szervezzék meg az állami intézményeket. Ez okból 1923-ban kilépett a cionisták végrehajtó bizottságából, két évvel később pedig megalapította a Cionista Revizionisták Szövetségét, azzal a céllal, hogy az új szervezet, a zsidó kapitalizmus minden erőforrásának mozgósításával, „a lehető legrövidebb idő alatt a lehető legnagyobb számú zsidót" utaztassa be Palesztinába. Zsabotyinszkij rengeteg követőt szerzett magának Kelet-Európában, különösen Lengyelországban, ahol a revizionisták militáns ifjúsági szárnya, a Betár – az élen szervezőjével, a fiatal Menáchem Beginnel – egyenruhába bújt, gyakorlatozott és lőni tanult. A cél az volt, hogy a zsidó állam egyetlen, gyors és ellenállhatatlan akarati cselekvés eredményeképpen jöjjön létre.

Valójában mindhárom zsidó vezető túlbecsülte az 1920-as évek zsidóságának bevándorlási hajlandóságát. A háborút közvetlenül követő évek felfordulása és különösen a lengyelországi és az ukrajnai pogromok után mindenki máshoz hasonlóan a zsidók is osztoztak az évtized gazdasági föllendülésében, és alábbhagyott bennük a készség, hogy behajózzanak Haifa felé. Az 1920-as és 1921-es palesztinai zavargások sem fokozták a kivándorlási kedvet. Mindenesetre az 1920-as években Palesztina zsidó lakosságának száma százhatvanezerre emelkedett, tehát megduplázódott, s ugyanez mondható el a mezőgazdasági kolóniák számáról is: az évtized végére száztíz ilyen településen harminchétezer zsidó munkás dolgozott, s a megművelt földterület százhetvenötezer angol holdra nőtt. Ám a bevándorlók összlétszáma csak százezerre rúgott, s huszonöt százalékuk nem is telepedett meg tartósan, minek következtében a bevándorlás nettó rátája mindössze évi nyolcezer volt – sőt 1927-ben (a húszas évek fellendülésének legjobb évében) mindössze 2.713 volt az érkezők és több mint ötezer a távozók száma, 1929-ben, a világgazdaság e vízválasztónak számító

évében pedig az érkezések és a távozások száma éppen hogy kiegyenlítette egymást.

Nagy alkalom szalasztódott el, és a helyzet tragikummal volt terhes. A nyugodalmas években, amikor Palesztina viszonylag nyitott volt, a zsidók elmaradtak. 1929-től gazdasági és politikai helyzetük és még inkább a biztonságuk Európa-szerte romlani kezdett – ám abban a mértékben, ahogy mindinkább kívánkoztak volna Palesztinába, növekedtek a beutazás akadályai is. 1929-ben újabb arab pogromra került sor, amelyben több mint százötven zsidó vesztette életét. A brit reakció a régi maradt: megszigorították a bevándorlást. Lord Passfield, a munkáspárti gyarmatügyi miniszter korántsem rokonszenvezett az üggyel: 1930-as Fehér Könyve volt az első angol állami okmány, amely az anticionizmus félreérthetetlen jegyeit mutatta. Felesége, Beatrice Web b meg is mondta Weizmann-nak: „Nem értem, miért csapnak a zsidók olyan hűhót, amiért néhány tucat hitsorsosukat megölik Palesztinában. Ennyien halnak meg Londonban minden héten közlekedési balesetben, és még csak oda sem figyel senki."[48] A miniszterelnök, Ramsay MacDonald már fogékonyabb volt, s neki köszönhetően a bevándorlás újra megindulhatott.

Immár egyre szorongóbb zsidók százezrei igyekeztek bejutni Palesztinába – ám a zsidó bevándorlás minden újabb hullámával hevesebb lett az arab reakció hulláma. Zsabotyinszkij az évi harmincezres létszámot tekintette kielégítőnek, ám 1934-ben a negyvenezer új bevándorlóval meg is haladták ezt a célt – a rá következő évben pedig még ötven százalékkal emelkedett az érkezők száma: immár hatvankétezren voltak. Ezúttal, 1936 áprilisában nagyobb szabású arab felkelés tört ki, és az angolok első ízben néztek szembe a mandátum lassú összeomlásának lesújtó tényével. Egy Lord Peel elnökletével összeülő bizottság 1937. július 7-én azt javasolta, hogy a zsidó bevándorlást csökkentsék évi tizenkétezer főre, és korlátozzák a földvásárlásokat is. A javaslatban azonban ezen kívül szerepelt egy hármas megosztás terve is. A tengerparti sáv, valamint Galilea és a Jezreél völgye alakuljon zsidó állammá; a júdeai dombokból, a Negevből és Efrájimból legyen arab állam; a brit mandátum pedig húzódjon enklávészerűen Jeruzsálemtől Lodon és Ramlén át Jaffáig. Az arabok dühödten visszautasították ezt az elképzelést, és 1937 -ben újabb lázadást rendeztek. A rá következő évben a Kairóban összeülő pánarab konferencián valamennyi arab állam és közösség kötelezte magát, hogy nemzetközi akciót indít a cionista állam további fejlődésének megakadályozására. Az angolok ekkor ejtették a megosztás ter-

vét, és miután 1939 elején kudarcot vallott Londonban a háromhatalmi konferencia is, amelyet az arabok az első perctől kilátástalanná tették, a Balfour-nyilatkozat is csendesen sírba szállt. Az újabb, májusban kiadott Fehér Könyv kikötötte, hogy az elkövetkező évben további hetvenötezer zsidót lehet bebocsátani, utána azonban csak az arabok beleegyezésével léphet újabb zsidó Palesztina földjére. Ezzel egyidejűleg az ország fokozatosan el kell hogy nyerje függetlenségét. Ebben az időben Palesztinában ötszázezer zsidó élt, az arabok azonban változatlanul jelentős többségben voltak, ami annyit jelentett, hogy amenynyiben az angolok végrehajtják tervüket, a megszülető független állam arab kézbe kerülne, és az ott élő zsidókat kiűznék az országból.

A tragikus eseménysorozat megfelelő feszültségeket keltett a cionista mozgalmon belül, aszerint, ahogy az egyes frakciók reagálni kívántak a fejleményekre. 1931-ben a Mizráchi felbujtására Weizmannt megfosztották a Cionista Világkongresszus elnöki tisztségétől. Ugyanebben az évben a palesztinai cionista küldöttgyűlési választások eredménye hármas tagolódást mutatott: a hetvenegy helyből harmincegyet szerzett a Mápái, ötöt a Mizráchi és tizenhat hely lett a revizionistáké. A megoszlás átterjedt a katonai vonalra is: a revizionisták, a Mizráchi és más, nem szocialista cionisták elszakadtak a Hágánától, és Irgun néven vetélytárs fegyveres testületet hoztak létre.

A Mápái és a revizionisták közötti teljes szakítást, amely a kezdetektől meghatározta a cionista állam politikai életét, kölcsönös vádaskodások mérgezték. A revizionisták a britekkel való összejátszással és a zsidó ügy elárulásával vádolták a Mápáit, amely viszont „fasisztáknak" bélyegezte a revizionistákat. Ben Gurion „Vlagyimir Hitlernek" nevezte Zsabotyinszkijt. 1933. június 16-án a tel-avivi tengerparton meggyilkolták Chájjim Arlozorovot, az 1929-ben az egyetemes zsidóság törekvéseinek összehangolására létesített Zsidó Ügynökség (Jewish Agency) politikai osztályának vezetőjét. Arlozorov szenvedélyes Mápái-párti cionista volt, és a merénylettel nyomban a revizionista szélsőségeseket gyanúsították. Ávráhám Stavszkijt és Cvi Rosenblattot, az egyik szélsőséges revizionista csoport, a Brit Habirionim két tagját le is tartóztatták, és vád alá helyezték gyilkosság címén, Ábbá Áhimeirt pedig, a csoport ideológusát cinkossággal vádolták. Stavszkijt egy tanú vallomása alapján kötél általi halálra ítélték, de másodfokon felmentették, mégpedig egy régi török törvény alapján, amely szerint főbenjáró ügyben nem elegendő egyetlen tanú. A bűnügyet soha nem sikerült tisztázni, s az fél évszázadon át tovább mérgezte a két fél viszonyát. A Mápái szerint a revizionisták a gyil-

kosságtól sem riadnak vissza; a revizionisták pedig úgy tartották, hogy a Mápái a keresztények ősi zsidóellenes találmányáig, a vérvádig alacsonyodott.

A viszály mögött a követendő zsidó magatartással kapcsolatos őszinte és gyötrelmes kétségek húzódtak meg. Némelyek azt hitték, a Balfour-nyilatkozattal előbb-utóbb véget ér a zsidók minden problémája – kiderült azonban, hogy a nyilatkozat csupán merőben új és jószerével megoldhatatlan problémák elé állította őket. A zsidó idealisták világszerte sürgették vezetőiket, hogy egyezzenek ki az arabokkal. Albert Einstein, a legnagyobb élő zsidó még 1938-ban is utópikus színben látta a nemzeti otthont: „Sokkal jobban örülnék egy, az arabokkal való békés együttélésen alapuló ésszerű megegyezésnek, mint egy zsidó államnak (…) a judaizmus valódi természetének ismeretében nem vonz egy határokkal, hadsereggel és mégoly szerény világi hatalommal rendelkező zsidó állam gondolata. Félek attól, hogy a judaizmus kárt fog szenvedni, főként a saját sorainkban dúló szűk látókörű nacionalizmus kifejlődésétől."[49] Ettől a veszélytől mások is tartottak; de még inkább féltették a csapdába esett zsidókat, akik híján lesznek az államnak, ahová menekülhetnek. Hogy lehet egy ilyen államot az arabok „beleegyezésével létrehozni? Zsabotyinszkij rámutatott: a zsidóknak számolniuk kell vele, hogy az arab nacionalista szenvedélyek épp oly erősek és kérlelhetetlenek, mint az övéik, következésképpen

> Lehetetlen a köztünk és az arabok közötti önkéntes megegyezésről álmodozni (…) akár most, akár a belátható jövőben. (…) Minden nemzet, legyen bár civilizált vagy primitív, nemzeti otthonának tekinti a maga földjét, amelynek örök időkre egyedüli birtokosa kíván maradni. Az ilyen nemzet önként soha nem nyugszik bele új birtokosok megjelenésébe, de még a velük való társas viszonyba sem. Minden bennszülött nemzet addig fog harcolni a betelepülők ellen, amíg remény van rá, hogy megszabadulhat tőlük. Így járnak el majd a (palesztinai) arabok is, mindaddig, amíg egy szikrányi remény él a szívükben, hogy meggátolhatják Palesztinának Erec Jiszráéllé való átalakulását.

Zsabotyinszkij mindebből azt szűrte le, hogy az arabokat csak „a zsidó szuronyok vasfala" bírhatja rá az elkerülhetetlenbe való belenyugvásra.[50]

Zsabotyinszkijnak ez a kíméletlenül nyers megnyilatkozása 1923-ból származik – és a következő két évtized növekvő erővel hitelesítette érvelése logikáját, mely szerint a zsidók nem engedhetik meg maguknak az idealizmus fényűzését. Immár nemcsak arról volt szó,

hogy a zsidó Palesztina biztonságát szuronyok vasfalával szavatolják. A kérdés úgy hangzott: fennmaradhat-e egyáltalán az európai zsidóság a növekvően s csaknem egyöntetűen ellenséges világban?

A versailles-i béke ugyanis nemcsak a palesztinai zsidóknak jelentett keserű csalódást. Az 1914-18-as háborúról azt feltételezték, hogy ez volt az utolsó háború: minden bizonnyal kihúzza majd a talajt a régi vágású reálpolitika alól, és megnyitja az igazság korszakát, amely elsöpri a régi örökletes birodalmakat, és megajándékoz minden népet az őt megillető autonómiával. A palesztinai zsidó nemzeti otthon része volt ennek az idealista elképzelésnek; ám a legtöbb európai zsidó számára ugyanilyen fontos, ha nem fontosabb volt a békeszerződésben szavatolt remény, hogy teljes értékű állampolgári jogokat kapnak az egész európai diaszpóra területén. A nagyhatalmak Disraeli ösztönzésére először az 1878-as berlini kongresszuson kísérelték meg, hogy a zsidók részére a minimális jogokat biztosítsák – ám az egyezmény ilyen irányú kikötéseit kijátszották, elsősorban Romániában. A második, sokkal alaposabb kísérletnek Versailles volt a színhelye. (Az oroszországi zsidóknak Kerenszkij ideiglenes kormánya biztosította a teljes jogegyenlőséget.) A versailles-i szerződésbe illesztett záradékok jogokat adományoztak a feltüntetett kisebbségeknek, köztük a zsidóknak, valamennyi, a békemegállapodás által létrehozott, megnagyobbított vagy pontosan körülhatárolt államban: Lengyelországban, Romániában, Magyarországon, Ausztriában, Csehszlovákiában, Jugoszláviában, Törökországban, Görögországban, Litvániában, Lettországban és Észtországban. Elméletben tehát, valamint a szerződést kialakító államférfiak, így Woodrow Wilson amerikai elnök és Lloyd George meggyőződése szerint, a zsidók Versailles legfőbb haszonélvezői közé tartoztak: megkapták nemzeti otthonukat Palesztinában, amennyiben pedig fogadott hazájukban kívántak maradni, teljes körű és szavatolt állampolgári jogokban részesültek.

A fejlemények tükrében elmondható, hogy a versailles-i szerződés fontos eleme lett minden zsidó tragédiák legnagyobbikának. Olyan szövetség volt ez, amely mögül hiányzott a kard fedezete. Átrajzolta Európa térképét, új megoldásokat diktált régi viszályokra, mindezt anélkül, hogy a rendszabályok érvényesítéséhez meglettek volna a fizikai eszközei. Így lett a szerződés nyitánya két egyre ingatagabb évtizednek, amelyek során mindinkább felülkerekedtek a saját kikötései által gerjesztett heves gyűlölségek. Ebben az elégedetlen, időnként erőszakkal vegyes, bizonytalan légkörben a zsidók helyzete ahelyett, hogy javult volna, maga is egyre bizonytalanabb lett. Nem-

csak arról volt szó, hogy – mint nehéz időkben mindig – a specifikus helyi gyűlölködések keltette indulatok és szorongások a zsidó közösségeken csapódtak le; ehhez a zsidók már hozzászoktak. Most azonban az ellenségesség régi okaihoz egy újabb is társult: a zsidókat a bolsevizmussal azonosították.

Ezért némi felelősség a zsidókat is terhelte, pontosabban azt a sajátos fajta politizáló zsidót, akinek típusa a 19. század második felében, a radikális politika berkeiben fejlődött ki: a nem zsidó zsidót, azt a zsidót, aki tagadta, hogy zsidóság egyáltalán létezik. A szóban forgó csoport tagjai mind szocialisták voltak, és rövid ideig elsőrendűen fontos szerepet játszottak az európai és a zsidó történelemben. Közülük a legreprezentatívabb egyéniség Rosa Luxemburg (18711919) volt. Az oroszok megszállta Lengyelország Zamość nevű városában született, és származása makulátlanul zsidó volt: legalább a 12. századig visszavezethető rabbicsaládból született, és édesanyja – rabbik leánya és nőtestvére – véget nem érően idézte neki a Bibliát. Rosa Luxemburg azonban, Marxhoz hasonlóan, ámbár sokkal kevésbé indokolhatóan, soha a legcsekélyebb érdeklődést nem tanúsította a judaizmus vagy a jiddis kultúra iránt (igaz, a jiddis vicceket szerette). Ahogy Robert Wistrich, a zsidó szocializmus történetírója rámutatott, a társadalmi igazságosság iránti szenvedélyes elkötelezettségét és a dialektikus viták iránti rajongását mintha többnemzedéknyi rabbinikus tudományosság ihlette volna.[51] Minden más tekintetben azonban *mászkil*-abb volt a *mászkil*-nál. Mit sem tudott a zsidó tömegekről. Gazdag fakereskedő apja egy előkelő varsói iskolába küldte, amelyet főleg orosz hivatalnokok gyermekei látogattak. Tizennyolc éves korában átcsempészték a határon, hogy Zürichben fejezze be tanulmányait. 1898-ban névházasságot kötött egy német nyomdásszal, hogy német állampolgárságot szerezzen, és ettől kezdve egész életét a forradalmi politizálásnak szentelte.

A Marxszal való párhuzam több szempontból is helytálló. Marxhoz hasonlóan Rosa Luxemburg is kiváltságos környezetből származott, amelyből továbbra is anyagi hasznot húzott. Marxhoz hasonlóan ő sem ismerte a munkásosztályt, még a zsidó munkásosztályt sem, és – újabb párhuzam – soha nem is próbálta pótolni ezt a mulasztást. Mindketten afféle középosztálybeli politikai összeesküvés légkörében éltek; írtak, dobogókon szónokoltak vagy kávéházi vitákban vettek részt. Míg azonban Marx zsidó öngyűlölete a durva antiszemitizmus formáját öltötte, Rosa Luxemburg tagadta, hogy zsidókérdés egyáltalán léteznék. Mint rámutatott: az antiszemitizmus a ka-

pitalizmus terméke, amelyet Németországban a junkerek, Oroszországban pedig a cárizmus hívei használnak ki. Marx már lezárta a dolgokat: „kivonta a zsidókérdést a vallási és faji szférából, és *társadalmilag* alapozta meg, bebizonyítva, hogy amit általában »zsidóságként« határoznak meg és üldöznek, az semmi más, mint az *üzérkedésnek és csalásnak az a szelleme,* amely *minden kizsákmányoló* társadalomban jelen van."[52] Valójában Marx nem így fogalmazott, és Luxemburg értelmezése tudatosan eltorzította Marx szövegét – továbbá állítása maga is egyértelműen hamis volt. Ahogy arra egy másik zsidó szocialista, Eduard Bernstein (1850-1932) rámutatott, az antiszemitizmusnak mély népi gyökerei voltak, és a marxizmus nem tüntetheti el varázslatszerűen. Bernstein mélységesen csodálta Marx Eleanor nevű lányát, aki a londoni East Enden tartott gyűléseken büszkén zsidónak vallotta magát.

Vele ellentétben Rosa Luxemburg, ha csak tehette, soha nem utalt zsidó mivoltára. Megpróbált tudomást sem venni a személye ellen irányuló antiszemita támadásokról, ami sokszor nem volt egyszerű, lévén, hogy a német sajtó a lehető legocsmányabb karikatúrákat közölte róla. Ezen túlmenően a német szakszervezeti aktivisták és munkásszármazású szocialisták is erősen antiszemita színezetű támadásokat intéztek ellene. Nem kedvelték a szellemi felsőbbrendűség tudatától áthatott stílusát és magabiztos kinyilatkoztatásait arról, hogy mit is akarnak „a munkások". Rosa Luxemburg azonban félresöpörte ezeket a támadásokat. „Marx követői számára, csakúgy, mint a munkásosztály szemében, a *zsidókérdés* mint olyan nem létezik." A zsidók elleni támadások szerinte „távoli kis dél-oroszországi és besszarábiai falvakra" korlátozódnak; „olyan helyekre, ahol egyáltalán nincs vagy gyenge a forradalmi mozgalom". Ha a zsidóellenes atrocitásokkal kapcsolatban együttérzésre akarták indítani, megkeményítette a szívét. „Miért hozakodnak elő a speciális zsidó bajokkal? - írta. – Én éppen annyira sajnálom a nyomorult indiai áldozatokat Putumayóban vagy az afrikai négereket. (…) Nem tartok fenn a szívemben külön zugot a gettó részére."[53]

Rosa Luxemburg erkölcsi és érzelmi torzulásai jellemzőek voltak arra az értelmiségire, aki az embereket akarja egy eszmei struktúrába kényszeríteni ahelyett, hogy hagyná, hogy az eszmék az emberek tényleges viselkedéséből bontakozzanak ki. A kelet-európai zsidók korántsem voltak a kapitalista rendszer mesterséges teremtményei, hanem egy valóságos nép fiai és lányai, a maguk saját nyelvével, vallásával és kultúrájával, mint ahogy valóságosak voltak szenvedéseik

is; üldözni pedig zsidó mivoltukért és nem másért üldözték őket. Megvolt még a maguk külön szocialista pártja is, az 1897-ben alapított Bund (az Általános Zsidó Munkásszövetség rövidítése Litvániában, Lengyelországban és Oroszországban). A bundisták azonban megosztottak voltak abban a kérdésben, hogy ha majd létrejön a „munkásköztársaság", kapjanak-e benne a zsidók autonóm államot. Emellett különbözőképpen viszonyultak a cionizmushoz is, és soraikat szüntelenül apasztotta a kivándorlás; ezért hajlottak rá, hogy soraikat szorosra zárva őrködjenek a jiddis nemzeti kultúra fölött.

Az, hogy a bundisták hangsúlyozták a zsidó kultúra egyedülálló voltát, különösen gyűlöletessé tette őket az olyan, Rosa Luxemburghoz hasonló zsidó szocialisták szemében, akik a zsidóságtól mindennemű társadalmi vagy kulturális sajátszerűséget megtagadtak, és ezért megkettőzött hevességgel utasították el a bundista állításokat. Az önálló zsidó politikai szervezetekkel szembeni ellenségességük pedig hozzájárult a forradalmi baloldal ortodoxiájának kialakulásához. Különösen Lenin szállt élesen szembe a sajátosan zsidó jogokkal. „A zsidó »nemzetiség« gondolata egyértelműen reakciós – írta 1903-ban –, mégpedig nemcsak olyankor, ha következetes képviselői (a cionisták) fejtik ki, hanem éppúgy azok ajkán, akik a szociáldemokrácia eszméivel próbálják összeegyeztetni (a bundisták). A zsidó nemzetiség elgondolása ellentmond a zsidó proletariátus érdekeinek, mert közvetlenül vagy közvetve az asszimilációval ellentétes szellemet, a »gettó« szellemét táplálja köreikben." 1913-ban pedig így írt ugyanerről: „Aki közvetlenül vagy közvetve a zsidó »nemzeti kultúra« jelszavát hangoztatja, az (bármily jó szándékú legyen is) a proletariátus ellensége, a *régi*-nek és a zsidók kaszthelyzetének támogatója, a rabbik és a burzsoázia cinkosa."[54]

Így hát a proletárforradalom egész filozófiája azon a feltevésen alapult, hogy a zsidó mint olyan legföljebb csak egy eltorzult társadalmi és gazdasági rendszer fantáziaképeként létezik – ha ezt a rendszert lerombolják, eltűnik a történelem karikatúraszerű zsidója is, és a zsidóból exzsidó, rendes, mindennapi ember lesz. Ma már nehéz beleélnünk magunkat azoknak a kivételesen értelmes, művelt zsidóknak a gondolkodásába, akik hitelt adtak ennek az elméletnek pedig ilyenek sok ezren voltak. Gyűlölték zsidó mivoltukat, és hogy szabaduljanak tőle, harcoltak a forradalomért, mert ez volt számukra a szabadulás erkölcsileg legelfogadhatóbb módszere. Ez a vágy sajátos érzelmi hevességgel ruházta fel forradalmi küzdelmüket, mivel szilárdan hitték, hogy a küzdelem sikere egyszerre menti meg az emberiséget az ön-

kény uralmától, és ugyanakkor őket személy szerint is felszabadítja zsidóságuk terhe alól.

Annyi bizonyos, hogy az ilyen nem zsidó zsidók közvetlenül az első világháború előtt, a háború alatt és a háború után lényegében valamennyi európai ország forradalmi pártjaiban kiemelkedő szerepet játszottak, és a Németország és Ausztria vereségét követő felkelések vezetői közé tartoztak. Kun Béla (1886-1939) lett a diktátora annak a kommunista rendszernek, amely Magyarországon volt hatalmon 1919 márciusa és augusztusa között. Kurt Eisner (1867-1919) vezette 1918 novemberében a bajorországi forradalmi felkelést, és ő állt a bajorországi köztársaság élén addig, amíg négy hónappal később meg nem gyilkolták. Rosa Luxemburgot, a berlini forradalmi „spartakista" csoport szellemi vezetőjét Eisner előtt néhány héttel gyilkolták meg.

Mindenekelőtt azonban Oroszországban azonosították a zsidókat a leglátványosabban a forradalmi erőszakkal. A puccsnak, amely 1917 októberében diktátori hatalommal ruházta fel a bolsevik kormányt, Lenin személyében nem zsidó szervezője volt; a legfőbb végrehajtó szerepét azonban a Lev Davidovics Bronstein néven született Lev Trockij (1879-1940) játszotta. Apja, egy ukrajnai gazdálkodó a később Trockij által is kuláknak nevezett réteghez tartozott, Trockij maga azonban az odesszai kozmopolitizmus neveltje volt, aki lutheránus iskolába járt. Ő maga azt hirdette, hogy fejlődésére nem volt hatással sem a zsidóság, sem az antiszemitizmus, ám ez semmiképpen sem lehetett igaz: ahogyan az orosz szociáldemokraták 1903-as, Londonban megtartott kongresszusán támadta és végül ki is üldözte a zsidó bundistákat – ezzel előkészítve az utat a bolsevikok győzelméhez –, abban volt valami természetellenes gyűlölködés. Herzlt „szemérmetlen kalandornak", „visszataszító alaknak" bélyegezte, s akárcsak Rosa Luxemburg, ő is elfordult a zsidók mégoly szörnyűséges szenvedéseitől is. Később, amikor hatalomra került, soha nem volt rá hajlandó, hogy zsidó küldöttségeket fogadjon. A többi nem zsidó zsidóhoz hasonlóan érzelmeinek a politikai pozíciójával járó elfojtását saját családjára is kiterjesztette: semmi érdeklődést nem mutatott siralmas helyzetbe került apja iránt, aki a forradalomban mindenét elvesztette, és végül tífuszban halt meg.

A zsidóság iránti közönyét Trockij forradalmár mivoltának kivételes robbanékonyságával és könyörtelenségével kompenzálta. Fölöttébb valószínűtlen, hogy a bolsevik forradalom nélküle is győzhetett vagy tartósan fennmaradhatott volna. Ő vezette rá Lenint a mun-

kástanácsok (szovjetek) jelentőségére és szerepük kihasználására. Személyesen ő szervezte meg és vezette a fegyveres fölkelést, amely megdöntötte az ideiglenes kormányt, és hatalomra segítette a bolsevikokat. Ő teremtette meg és 1925-ig ő irányította a Vörös Hadsereget, és amikor a polgárháború elpusztítással fenyegette az új kommunista rendszert, ő biztosította annak fennmaradását.[55] Mindenki másnál inkább ő jelképezte a bolsevizmus erőszakosságát, démoni hatalmát és a világ lángba borítására irányuló elszántságát – s mindenki másnál inkább ő felelt azért, hogy a népi vélekedés a forradalmat a zsidósággal azonosította.

Mindez a zsidókra nézve közvetlenül csakúgy, mint hosszabb távon, helyileg csakúgy, mint világviszonylatban, borzalmas következményekkel járt. A szovjet rendszer elpusztítására törő fehér seregek minden zsidót ellenségként kezeltek. Ukrajnában a polgárháború a zsidó történelem legtömegesebb pogromjába torkollt; több mint ezer különálló esetben öltek meg zsidókat. A véres események több mint hétszáz ukrajnai és további több száz oroszországi zsidó közösséget sújtottak, s a zsidó halottak száma hatvan- és hetvenezer között mozgott.[56] Kelet-Európa más részein a zsidóknak a bolsevizmussal való azonosítása ugyancsak ártalmatlan zsidó közösségek elleni gyilkos támadásokhoz vezetett; különösen heves volt a vérontás Lengyelországban a bolsevik lerohanás kudarca után, valamint Magyarországon Kun Béla rendszerének bukását követően; Romániában pedig az 1920-as években meg-megismétlődtek a hasonló események. Mindhárom ország kommunista pártjait nagyrészt nem zsidó zsidók alapították és vezették, és ezért minden esetben a gettók és a falvak apolitikus, hagyománytisztelő, vallásos zsidóságának kellett fizetnie.

Hozzájárult a helyzet tragikus iróniájához, hogy az egyszerű oroszországi zsidók semmiféle hasznot nem húztak a forradalomból – épp ellenkezőleg. Sokkal többet nyerhettek volna Kerenszkij ideiglenes kormányának fennmaradásán. Ez a kormány általános szavazati jogot és teljes körű polgári jogokat adományozott nekik, beleértve a saját politikai pártjaik és kulturális intézményeik megszervezéséhez való jogot is. Ukrajnában a zsidók részt vettek az ideiglenes kormányban, és az újonnan felállított zsidóügyi minisztérium élén is zsidó állt; s valamennyiükre kiterjedtek volna a versailles-i békeszerződésben megfogalmazott kisebbségvédelmi intézkedések. Litvániában, amelyet a szovjetek csak 1939-ben mertek bekebelezni, nagyon jól beváltak ezek a kisebbségügyi garanciák, és a két háború között talán az ottani népes zsidó közösség volt a legelégedettebb egész Kelet-Európában.

A zsidók számára tehát Lenin puccs a visszaforgatta az óra mutatóit, és a kommunista rendszer végső soron szerencsétlenségbe taszította őket. Igaz ugyan, hogy a leninisták egy ideig egyenlőségjelet tettek antiszemitizmus és ellenforradalom közé. A Népbiztosok Tanácsa 1918. július 27-én kelt határozatában felszólította „a munkások, parasztok és katonák szovjetjeinek küldötteit, tegyenek lépéseket, amelyek gyökereinél fogva semmisítik meg az antiszemita mozgalmat”; s a kormány széles körben terjesztett egy hanglemezfelvételt Lenin egyik beszédéről, amelyben elítélte az antiszemitizmust.[57] Ezt a gyengécske igyekezetet azonban érvénytelenítették Leninnek a „kizsákmányolók és spekulánsok” elleni féktelen kirohanásai, s ha ennek kapcsán „vigéceket” említett, ezzel szándékosan a zsidókra utalt, közönsége pedig így is értelmezte. A rendszer egyrészt a marxizmuson alapult, amely (mint már láttuk) maga is egy antiszemita összeesküvési elméletben gyökerezett, másrészt már a kezdet kezdetén egész társadalmi kategóriákat nyilvánított „osztályellenségnek”, hogy aztán hadjáratot indítson ellenük. Mindennek fényében szükségszerű volt, hogy az ilyen rendszer ellenséges légkört teremtsen a zsidók körül, mint ahogy a zsidó kereskedők valóban ott is voltak az „antiszociális csoportok” elleni lenini terrorpolitika legfőbb áldozatai között. Sokukat „likvidálták”; mások, mintegy háromszázezren a határokon átszökve Lengyelországba, a balti államokba, Törökországba és a Balkánra menekültek.

Igaz ugyanakkor, hogy a zsidók kiemelkedő szerepet játszottak a bolsevik pártban, a legfelső vezetésben csakúgy, mint az egyszerű párttagok között: a pártkongresszusokon a küldöttek tizenöt-húsz százaléka zsidó volt. Itt azonban ismét csak nem zsidó zsidókról volt szó; maga a bolsevik párt volt a cárizmus bukása után az egyetlen olyan párt, amely a zsidó célkitűzésekkel és érdekekkel szemben nyílt ellenségességgel viseltetett. Másfelől a rendszer működtetésében való tevékeny zsidó részvétel miatt az egyszerű zsidóknak kellett lakolniuk. Sok zsidó bolsevik dolgozott a Cseka nevű titkosrendőrségnél; mások mint komisszárok, adófelügyelők és hivatalnokok ténykedtek. Ismét mások vezető szerepet játszottak azokban a Lenin és Trockij szervezte fosztogató csoportokban, amelyek gabonát csikartak ki a készletet gyűjtő parasztoktól. Mindezek a tevékenységek általános gyűlöletet keltettek a zsidók ellen, s ahogy ez a zsidó történelemben már sokszor előfordult, ellentétes okokból támadták őket: egyfelől „antiszociális vigécek” voltak, másfelől „bolsevikok”. Az 1917 és 1938 közötti szmolenszki levéltár – az egyetlen szovjet levéltár, amelynek

anyaga eljutott Nyugatra – elárulja, hogy a parasztok nem tettek különbséget a szovjet rendszer és zsidó képviselői között. 1922-ben fenyegetések hangzottak el, hogy amennyiben a komisszárok arany dísztárgyakat vinnének el a templomokból, „egyetlen zsidó sem marad életben: az éjszaka mindet megöljük". A csőcselék az utcákat járta a következő jelszóval: „Üsd a zsidót, mentsd meg Oroszországot." 1926-ban még a vérvádat is feltámasztották. A levéltári anyagból azonban kiderül, hogy a rendszertől a zsidók is féltek: „a milíciától úgy rettegnek, mint azelőtt a cári csendőröktől".[58]

A zsidóknak minden okuk megvolt rá, hogy féljenek a szovjetektől. 1919 augusztusában feloszlattak minden zsidó hitközséget, vagyonukat elkobozták, a zsinagógák túlnyomó többségét pedig egyszer s mindenkorra bezárták. A héber nyelv tanulását, valamint világi műveknek héberül való megjelentetését betiltották. A jiddis nyomdák működhettek, de csak fonetikus átírást alkalmazhattak, az egy ideig még megtűrt jiddis kultúrát pedig szigorú ellenőrzés alá vonták. Az ellenőrzésről a kommunista pártszervezetekben létesített különleges zsidó szekciók („jevszekcii") gondoskodtak; az itt működő nem zsidó zsidóknak lelkükre kötötték, hogy tapossák el „a zsidó kulturális szeparatizmus" minden megnyilatkozását. A Bundot megszüntették, majd hozzáláttak az oroszországi cionizmus kipusztításához. A cionizmus 1917-ben az orosz zsidóság legerősebb politikai irányzata lett; ezerkétszáz szervezete összesen háromszázezer tagot tömörített. Szám szerint az irányzat maguknál a bolsevikoknál is erősebb volt. 1919-től a zsidó szekciók frontális támadást indítottak a cionisták ellen, nem zsidó zsidók által vezetett csekista egységek közreműködésével. Leningrádban elfoglalták a cionisták székházát, letartóztatták a személyzetet, és megszüntették a szervezet újságját. Ugyanez történt Moszkvában is. 1920 áprilisában az Összoroszországi Cionista Kongresszust félbeszakította egy zsidó lány által vezetett csekista egység, amely hetvenöt küldöttet őrizetbe is vett. 1920-tól sok ezer orosz cionistát hurcoltak a táborokba, ahonnan kevesen kerültek újra elő. 1922. augusztus 26-án a rendszer kinyilatkoztatta: a cionista párt „a demokrácia leple alatt meg akarja rontani a zsidó fiatalságot, és az angol-francia kapitalizmus érdekeit képviselve az ellenforradalmi burzsoázia karjába akarja taszítani. A palesztinai állam visszaállítása céljából a zsidó burzsoáziának ezek a képviselői reakciós erőkre támaszkodnak, köztük olyan ragadozó imperialistákra, mint Poincaré, Lloyd George és a pápa."[59]

Mihelyt a mélységesen antiszemita Sztálin került hatalomra, növekedett a zsidókra kifejtett nyomás, és az 1920-as évek végére minden zsidó jellegű tevékenységet megszüntettek vagy semmitmondóvá gyengítettek. Ekkor Sztálin feloszlatta a zsidó szekciókat, és a zsidók ellenőrzését a titkosrendőrségre ruházta. Erre az időre a zsidókat már a rendszer minden magasabb posztjáról eltávolították, és a párton belül felerősödött az antiszemitizmus. „Igaz-e – írta Trockij indulatosan és elámulva Buharinnak 1926. március 4-én –, lehetséges-e, hogy a *mi pártunkban, Moszkvában, a munkások alapszervezeteiben* büntetlenül űzik az antiszemita agitációt?”[60] Nos, nemcsak büntetlenül űzték, de felülről még bátorítást is kaptak hozzá. Sztálin későbbi áldozatai között a zsidók s közülük különösen a kommunista párttagok létszámukhoz képest kirívóan magas százalékarányban voltak képviselve.

Az áldozatok egyike Iszaak Babel (1894-1940?) volt, az orosz forradalom talán egyetlen nagy zsidó írója, akinek személyes tragédiája parabolaként tükrözi a zsidók sorsát a szovjet hatalom alatt. Egy helyi boltos fiaként Trockijhoz hasonlóan Babel is Odessza neveltje volt. Egyik elbeszélésében leírja, hogyan látta kilencéves korában, egy pogrom idején az apját, az évszázados gettó zsidónak ezt az őstípusát, amint alázatosan térdel egy kozák tiszt előtt. A tiszt, írja Babel, citromsárga szarvasbőr kesztyűt viselt, és szórakozottan nézett maga elé. Odesszában sok volt a magát nyilvánosan produkáló zsidó csodagyerek, és az okos kis Babel attól félt, hogy az apja „muzsikáló törpét” csinál belőle, amolyan „nagyfejű, szeplős gyereket, virágszár vékony nyakkal és a nyavalyatörősök pirosságával az arcán”. Ő maga, ismét csak Trockijhoz hasonlóan, inkább nem zsidó zsidó szeretett volna lenni, a tettek embere, mint a Moldavanka, az odesszai gettó hírhedt zsidó gengszterei vagy éppen mint maguk a kozákok. Később harcolt a cár seregében, majd amikor kitört a forradalom, a Csekánál szolgált, és bolsevista martalócként fosztogatta a paraszti gazdaságokat. Végül teljesült a kívánsága: a kozákok között harcolhatott, Bugyonnij tábornok parancsnoksága alatt. Élményei nyomán alkotta meg remekművét, a *Lovashadsereg* című elbeszéléssorozatot, amelyben ragyogó és gyakran meghökkentő részletekben gazdagon idézi fel erőfeszítéseit, hogy szert tegyen – saját fogalmazása szerint – „a legegyszerűbb szakértelemre: a képességre, hogy megöljem embertársaimat”.

Sorjáznak a történetek, de maga az igyekezet kudarcot vallott: Babel nem válhatott olyan emberré, aki számára az erőszak magától értetődik. Megmaradt jellegzetes zsidó értelmiséginek, „olyan embernek – ahogy egy emlékezetes mondatában írja –, akinek szemüveg

van az orrán és ősz a szívében”. Visszatérő, szívbe markoló témája elbeszéléseinek, milyen nehezen szabadul egy zsidó a maga kulturális poggyászától, különösen, ha ölnie kell. Egy fiatalember meghal, mert nem tudja rászánni magát, hogy lelője sebesült bajtársát, Egy öreg zsidó boltos nem akarja tudomásul venni, hogy a forradalomban a cél szentesíti az eszközt, és „a Jó Emberek Internacionáléjáért” kiált. Egy fiatal zsidó katona elesik, és nyomorúságos holmijában egy Lenin- és egy Maimonidész-arcképet hagy hátra. A kettő azonban, ahogy azt Babel keserűen megtapasztalhatta, nem volt összebékíthető. A nem zsidó zsidó elképzelése nem vált be: Sztálin szemében ő is csak olyan zsidó volt, mint bármelyik másik, és Sztálin Oroszországában a kegyvesztett Babelt a pokol tornácára száműzték. Az 1934-es írókongresszuson még megjelent, és titokzatosan ironikus beszédet tartott, amelyben azt állította, hogy a párt a maga végtelen jóságában csupán egyetlen szabadságjogtól fosztja meg az írókat: attól, hogy rosszul írjanak. Ő maga, jelentette ki, új irodalmi műfajjal kísérletezik, és lassan „a hallgatás nagymesterévé” válik. „Olyan határtalanul tisztelem az olvasót – tette hozzá –, hogy elhallgatok, megnémulok.”[61] Aztán eljött az idő, amikor letartóztatták, és örökre eltűnt; valószínűleg 1940 elején lőtték agyon. Hivatalosan azzal vádolták, hogy részt vett egy „irodalmi összeesküvésben”, de az igazi ok pusztán csak annyi volt, hogy régebbről ismerte Nyikolaj Jezsovnak, az NKVD kegyvesztett főnökének a feleségét. Sztálin Oroszországában nem kellett ennél több – különösen, ha a vádlott zsidó volt.[62]

A külvilág azonban keveset tudott arról, hogyan él tovább a szovjet hatalom idején új formákban az antiszemitizmus, hogyan semmisítették meg a zsidó intézményeket, és miféle, egyre súlyosbodó fizikai veszélyek fenyegetik a zsidókat a sztálinizmus alatt. Külföldön egyszerűen azt feltételezték, hogy ha egyszer a zsidók a bolsevizmus legfőbb hangadói közé tartoztak, bizonyára ők lettek a győztes irányzat legfőbb haszonélvezői is. Egyáltalán nem fogták fel az alapvető különbséget a vallásos, asszimilációpárti vagy cionista zsidók nagy tömegei és a forradalom győzelmében valóban tevékenyen közreműködő nem zsidó zsidók sajátos csoportja között.

Másfelől persze az antiszemita összeesküvési elméletek mindig is azt vallották, hogy a zsidók közti látszólagos érdekellentétek csak álcázzák a felszín mögötti célok azonosságát. Az antiszemita rágalmak közül éppen az volt a legelterjedtebb, amelyik azt állította, hogy a zsidók a színfalak mögött „összejátszanak”. Már a középkori vérvádban is ott rejlett egy általános zsidó összeesküvés képzete, megtűzdelve

zsidó bölcsek titkos tanácskozásaival, és ezt a legendát sokszor öntötték írásos formába. Amikor I. Napóleon összehívta a szanhedrint, ez szerencsétlen módon újabb lendületet adott a vádnak. Később az összeesküvés-elmélet mindennapos része lett a cári titkos rendőrség, az Ohrana eszköztárának. Ez a testület állandóan felpanaszolta, hogy a cárok nem elég buzgók a különböző, főleg zsidó jellegű radikális összeesküvések eltiprásában. Valamikor az 1890-es években az Ohrana egyik párizsi ügynökét megbízták: hamisítson egy olyan dokumentumot, amelynek segítségével meggyőzhetik II. Miklóst a zsidó fenyegetés valóságosságáról. A hamisító, bárki volt is, felhasználta Maurice Jolynak egy 1864-ben írott röpiratát, amely III. Napóleonnak világuralmi terveket tulajdonított. Az eredeti szöveg még csak nem is utalt a zsidókra; most azonban a francia uralkodó helyébe zsidó vezetők kerültek, akik egy titkos tanácskozáson azt állították: hála a modern demokráciának, céljaik immár közel vannak a megvalósuláshoz. Így keletkezett a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve.*

A hamisítás nem érte el eredeti célját. A cár, aki átlátott a szitán, ezt írta a dokumentumra: „Érdemes ügyet nem lehet gonosz eszközökkel védelmezni.” A rendőrség ekkor suba alatt kezdte el terjeszteni a kéziratot, amely 1905-ben jelent meg először nyomtatásban, mint Szergej Nyilusz *Nagyság kicsiben és az Antikrisztus mint közeli politikai lehetőség* című művének kiegészítő fejezete, ám csak csekély érdeklődést keltett. A bolsevikok 1917-es diadala indította el a művet a siker útján. A zsidóknak Lenin puccsában való részvételét ekkoriban széles körben kommentálták, elsősorban Angliában és Franciaországban; a két ország éppen ebben az időben érkezett el az emberanyagukat és erőforrásaikat lassan kimerítő háború legkétségbeesettebb szakaszába. Kerenszkij ideiglenes kormánya minden tőle telhetőt elkövetett, hogy Oroszország továbbra is tevékenyen részt vegyen a Németország elleni hadviselésben; Lenin azonban megváltoztatta ezt a politikát, és azonnali békére törekedett, készen rá, hogy szinte bármilyen feltételeket elfogadjon. Ennek következtében a német hadosztályokat Oroszországból haladéktalanul átdobták a nyugati frontra, s a szövetségeseket ért félelmetes csapás hatására egyesek a zsidókat ismét Németországgal azonosították. Angliában például egy kicsiny, de harcias írócsoport Hilaire Belloc és a két Chesterton testvér, Cecil és Gilbert Keith vezetésével korábban elkeseredett, antiszemita színezetű kampányt folytatott Lloyd George és főügyésze, Sir Rufus Isaacs ellen a Marconi-ügyben (1911), és most kapóra jött nekik az oroszországi fordulat, hogy kapcsolatba hozzák a zsidókat az angliai pacifizmussal.

Egy 1917. november elején tartott beszédében G. K. Chesterton így fenyegetőzött: „Szeretnék még néhány szót szólni a zsidókhoz. (…) Ha folytatják a pacifizmusról szóló ostoba fecsegésüket, és az embereket a katonák, valamint asszonyaik és özvegyeik ellen uszítják, most majd megtanulhatják, mit is jelent valójában az antiszemitizmus szó."[63]

Az októberi forradalom hatására a *Cion bölcsei*-nek példányai egyre szélesebb körben terjedtek, és ez egy ideig még Angliában is romboló következményekkel járt, holott ebben az országban az antiszemitizmus nem az utcán, hanem csak a szalonokban jelentkezett. A *The Times* és a *Morning Post* oroszországi tudósítói, Robert Wilton és Victor Marsden szenvedélyes antibolsevisták voltak, és hajlottak az antiszemitizmusra is; mindketten hitelesnek ismerték el a *Cion bölcsei-nek* piacra került változatát. A *The Times,* amely levelezői rovatot nyitott „A zsidók és a bolsevizmus" címen, 1919. november 27-én egy bizonyos „Verax" tollából a következő levelet közölte: „A judaizmus lényege (…) mindenekelőtt a faji gőg, a felsőbbrendűségbe és a zsidók végső győzelmébe vetett hit, valamint az a meggyőződés, hogy a zsidók szellemi képességei különbek, mint a keresztényekéi – egyszóval magatartásuk megfelel annak a velükszületett meggyőződésnek, miszerint a zsidóság a választott nép, amely arra hivatott, hogy egy napon az emberiség feje és törvényadója legyen." A *Jewish World* kommentárja szerint, Verax levele új és sötét korszakot nyit. (…) Többé nem állíthatjuk, hogy ne volna antiszemitizmus ebben az országban, amely a Bibliát mindenek fölött szerette."[64] A rá következő év elején H. A. Gwynne, a *Morning Post* főszerkesztője bevezetést írt egy *The Causes of World Unrest* című, ismeretlen szerzőtől származó könyvhöz, amely a *Cion bölcsei*-n alapult. A *Cion bölcsei,* írta a szerkesztő, lehet, hogy hiteles, az is lehet, hogy nem. Mindenesetre „legfőbb érdekessége abban rejlik, hogy jóllehet a könyv, amely közli, 1905-ben jelent meg, a mai zsidó bolsevikok – jóformán betű szerint valósítják meg a *Cion bölcsei*-ben foglalt programot". Gwynne még hozzátette, hogy „a mostani bolsevik kormánynak több mint kilencvenöt százaléka zsidó". A kiadvány ötven kormány tagot sorolt fel „álnevén" és „valódi nevén", azt állítva, hogy közülük csak hatan oroszok, egy személy pedig német, a többiek azonban zsidók.[65] 1920. május 8-án a *The Times* „A zsidó veszedelem" című cikke ugyancsak a *Cion bölcsei*-nek hitelességéből indult ki, és feltette a kérdést: vajon Anglia „csak azért menekült meg a *Pax Germanicá*-tól, hogy egy *Pax Judaicá*-ba zuhanjon?"

A bolsevikok rémtetteiről szóló jelentések újra meg újra felfűtötték ezt az agitációt. Churchillt, aki egész életében a zsidók barátja volt,

nagyon megviselte a brit tengerészeti attasé oroszországi meggyilkolásáról szóló hír. A zsidók, írta, a föld legfigyelemreméltóbb faja, és az, amivel a vallást gazdagították, „többet ér minden más tudásnál és tanításnál”. Most azonban „ez a bámulatos faj új erkölcsi és filozófiai rendszert teremtett, amely úgy át van itatva gyűlölettel, ahogy a kereszténységet itatta át a szeretet”.[66] Borzalmak hírével tért vissza Oroszországból Victor Marsden is, akit a bolsevikok egy ideig börtönben tartottak. „Amikor kérdésekkel ostromoltuk Mr. Marsdent – jelentette a *Morning Post* –, és megkérdeztük, ki a felelős az általa elszenvedett üldöztetésért (…) két szóval válaszolt: »A zsidók.«„[67] Wilton, a *Times* tudósítója egy könyvet jelentetett meg, amelyben azt állította, hogy a bolsevikok Moszkvában szobrot emeltek Júdás Iskariotésznek.[68] Ugyanakkor mégis a *The Times 1921* augusztusában közzétett cikksorozata mutatta ki elsőnek, hogy a *Cion bölcsei* hamisítvány, s ezután az angliai antiszemitizmus hulláma éppoly gyorsan elült, mint ahogy feltámadt. Belloc még ezt megelőzően kihasználta a riadalmat, és *The Jews* című könyvében kijelentette, hogy a bolsevik rémtettek első ízben váltottak ki komoly antiszemitizmust Angliában – de mire a könyv 1922 februárjában megjelent, a kedvező alkalom elszállt, és a mű hűvös fogadtatásban részesült.

Más volt azonban a helyzet Franciaországban, ahol az antiszemitizmus mélyen gyökerezett, és megvolt a maga nemzeti kultúrája - ennek megfelelően keserű gyümölcsöt is termett. A Dreyfus-ügyben aratott nagy győzelem a francia zsidókat abba a hamis tudatba ringatta, hogy az ország végérvényesen befogadta őket; ezt tükrözi a névváltoztatásra beadott kérelmek rendkívül csekély száma is: az 1903 és 1942 közötti hosszú időszakban a francia zsidók mindössze háromszázhetvenhét ilyen kérelmet terjesztettek elő.[69] A francia zsidóság véleményformáló erői váltig hangoztatták, hogy a zsidók elleni gyűlölet külföldi, mégpedig német importcikk. Egy röpirat, amelyet leszerelt zsidó katonák tettek közzé, így érvelt: „A fajgyűlölet és az antiszemitizmus külföldről behozott, hazaárulással felérő jelenség. Akik terjesztik, polgárháborút akarnak, és abban reménykednek, hogy a külfölddel vívott háború is visszatér.”[70] 1906-ban, a Dreyfus-ügyben aratott diadal tetőfokán, az Union Israélite „halottnak” nyilvánította az antiszemitizmust – pedig mindössze két év kellett hozzá, hogy megalakuljon Maurras Action Française-e és egy másik antiszemita csoport, a Les Camelots du Roi. 1911-ben az utóbbi heves tüntetést rendezett a Comédie Française-ben bemutatott, *Après moi* című színdarab ellen. A szerző, Henri Bernstein fiatal korában dezertált a hadseregből, és mű-

vét a zavargások miatt le kellett venni a műsorról.[71] Angliával ellentétben Franciaországban az antiszemita agitátorok minden jel szerint fogékony közönségre számíthattak. Ők aztán lecsaptak a bolsevikok keltette rémületre és a *Cion bölcsei* által terjesztett mitológiára; a könyv számos kiadást ért meg az országban. A franciaországi antiszemitizmus fókusza a zsidókról mint nagy hatalmú pénzemberekről áttevődött a zsidókra mint a társadalom felforgatóira.

Léon Blum és a hozzá hasonló zsidó szocialisták meg sem kísérelték cáfolni ezt a felfogást. Blum valósággal sütkérezett a zsidók mint társadalmi forradalmárok messiási szerepében. A zsidókat, írta, „kollektív impulzusuk vezeti a forradalom felé; kritikai képességük (és e szavakat legnemesebb értelmükben használom) arra serkenti őket, hogy zúzzanak szét minden olyan eszmét, minden olyan hagyományos formát, amely nem egyezik meg a tényekkel vagy értelmileg nem igazolható." A zsidókat, fejtegette, hosszú és fájdalmas történelmük során mindig „az elodázhatatlan igazság eszméje" tartotta fenn – a hit, hogy egy szép napon a világ majd „az értelemnek megfelelően rendeződik el, és minden embert egyetlen törvény igazgat, hogy mindenki megkapja, ami kijár neki. Nem a szocializmus szelleme ez? Igen, ez a faj ősi szelleme."[72] Blum 1901-ben írta le ezeket a szavakat, amelyek most, a háború utáni időszak összefüggésrendszerében jóval veszélyesebbé váltak; Blum azonban, aki a két világháború között a francia zsidóság messze legjelentősebb alakja volt, továbbra is kitartóan hangoztatta: a zsidóknak az a dolguk, hogy vezessék a menetelést a szocializmus felé. A jelek szerint feltételezte, hogy ebbe a programba még a gazdag zsidók is bekapcsolódnak majd. A helyzet azonban úgy festett, hogy míg az antiszemita jobboldal Blum személyében a zsidó radikalizmus megtestesülését látta, a baloldalon számosan azzal vádolták, hogy a zsidó burzsoázia álcázott ügynöke. A párizsi bankárok egyharmada zsidó volt, és a baloldal előszeretettel hangoztatta: bárki van hatalmon, a kormányzati pénzügyeket a zsidók tartják ellenőrzésük alatt. „A bankélettel és a kereskedelemmel való régi keletű kapcsolatuk révén különösen járatosak a kapitalista bűnözés módszereiben" – jelentette ki Jean Jaurès.[73] Amikor a háború utáni években a szocialista baloldalból kialakult a Francia Kommunista Párt, az új tömörülés szitokkészletének állandó, bár rejtjelezett része lett az antiszemitizmus, amely adott esetben igen gyakran éppen Blum ellen irányult, és ezen mit sem segített az a tény, hogy Blum, a legtöbb hangadó francia zsidóval egyetemben, következetesen alábe-

csülte a franciaországi antiszemitizmust, akár a jobb-, akár a baloldalról hallatta hangját.

A bolsevik hatalomátvétel és a radikális zsidókkal való kapcsolata azonban az Egyesült Államokban vezetett a legsúlyosabb következményekhez. Franciaországban támadhatták a zsidókat jobbról is, balról is, az ország a húszas, sőt még a harmincas években is tovább folytatta a menekülő zsidók befogadásának nagyvonalú politikáját. Amerikában azonban a bolsevikoktól való félelem véget vetett a korlátozás nélküli bevándorlás politikájának, amely 1881 és 1914 között a kelet-európai zsidóság mentsvára volt, és amelynek révén a nagy létszámú amerikai zsidóság kialakult. Már a háború előtt is voltak próbálkozások a bevándorlás kvótához való kötésére, ezeket a próbálkozásokat azonban kivédte az Amerikai Zsidó Bizottság, amelyet 1906-ban éppen az ilyen s ehhez hasonló fenyegetések elhárítására alakítottak meg. A háborúval azonban véget ért a demokratikus amerikai expanzió ultraliberális szakasza, sőt az országban egy évtizedre berendezkedett az idegengyűlölet. 1915-ben újjáalakult a Ku-Klux-Klan, hogy féken tartsa a kisebbségi csoportokat – köztük a zsidókat –, amelyek a mozgalom szerint veszélyt jelentenek Amerika társadalmi és erkölcsi normáira. Ugyanebben az évben azonnali ismertségre tett szert Madison Grant *The Passing of the Great Race* című könyve, amely azt állította, hogy Amerika felsőbbrendű faji állományát tönkreteszi a korlátozások nélküli bevándorlás, nem utolsósorban a kelet-európai zsidók beözönlése. Amerika belépését a háborúba 1917-ben követte a kémkedési, 1918-ban pedig a zendülési törvény, amelyek hatására a közvélemény összekapcsolta az idegenek fogalmát a hazaárulásével.

Ezt a félelemből emelt új építményt koronázta meg Oroszország bolsevizálása. 1919-20-ban tetőzött a „vörös veszedelemtől" való rettegés, amelyet főként a demokrata párti igazságügy-miniszter, Mitchell Palmer szított, mindenekelőtt a „külföldi születésű felforgató elemek és agitátorok" ellen. Azt állította, hogy az USA-ban „a Trozky-féle tannak hatvanezer ilyen szervezett agitátora" tartózkodik, s maga „Trozky" is ilyen „gyalázatos idegen (…) a legalja típus, akit csak New York városa ismer". A Palmer és szövetségesei által terjesztett anyagok jelentős része antiszemita jellegű volt. Az egyik lista kimutatta, hogy a harmincegy legfelső szovjet vezető közül az egy Lenin kivételével mindenki zsidó; egy másik a pétervári szovjet összetételét elemezve kiemelte, hogy háromszáznyolcvannyolc tagból csak tizenhatan oroszok, a többiek zsidók, akik közül kétszázhatvanöten a New York-i East Endről valók. Egy harmadik dokumentumból az derült ki, hogy a

cári kormány megdöntésére vonatkozó határozatot valójában 1916. február 14-én hozta egy New York-i zsidó csoport, tagjai között a milliomos Jacob Schiff-fel.[74]

Mindennek eredményeként született meg az 1921-es kvótatörvény, amely előírta: a bevándorlók egy évre engedélyezett létszáma nem haladhatja meg saját etnikai csoportjuk 1910-es amerikai létszámának három százalékát. Az 1924-es Johnson-Reed-féle törvény ezt az arányt két százalékra csökkentette, az alapdátumot pedig 1890-re tolta vissza. A két törvény hatására a bevándorlók évenkénti összlétszáma százötven négyezerre apadt, a lengyelországi, oroszországi és romániai, csaknem kivétel nélkül zsidó bevándorlók kvótája pedig összesen 8.879 főre csökkent. A zsidók tömeges amerikai bevándorlásának ezzel vége szakadt. A következőkben a zsidó szervezeteknek már azért kellett keményen hadakozniuk, hogy ezeket a kvótákat ne faragják tovább egészen a nulláig. Ezek a szervezetek nagy diadalnak tekintették, hogy 1933 és 1941 között, a kilenc nehéz esztendőben mégis százötvenhétezer német zsidót sikerült bejuttatniuk az USA-ba – körülbelül annyit, ahányan az egy 1906-os évben érkeztek.

Mégsem szabad azt hinnünk, hogy a két háború közti Amerika zsidósága állandó harckészültségben élt volna. Ez az 1925-ben több mint négy és fél millió főt számláló közösség gyorsan haladt afelé, hogy a világ legnagyobb, leggazdagabb és legbefolyásosabb zsidó közösségévé váljék. A zsidó vallás a harmadik legelterjedtebb volt Amerikában. A zsidókat nem pusztán befogadták: részei lettek az amerikai népnek, s máris meghatározó szerepük volt az amerikai valóság formálásában. Igaz, soha nem volt akkora pénzügyi befolyásuk, mint amilyet időről időre bizonyos európai országokban szereztek, mert az 1920-as évekre az amerikai gazdaság olyan lenyűgöző méretűvé nőtt, hogy egyetlen, mégoly tekintélyes csoport sem válhatott benne uralkodóvá; ám a bankszektorban, a tőzsdei forgalomban, az ingatlanpiacon, a kis- és nagykereskedelemben, valamint a szórakoztatóiparban a zsidók igen erős pozíciókat foglaltak el. Talán még fontosabbak voltak az értelmiségi pályákon mindinkább kibontakozó zsidó sikerek, amelyeket az tett lehetővé, hogy a zsidó családok lelkesen használták ki a gyermekeik előtt Amerikában megnyíló továbbtanulási lehetőségeket. Néhány egyetemen, különösen az Ivy League-hez tartozókon, kvóták szabályozták a zsidók felvételét, de a gyakorlatban a felsőoktatás terén nem érvényesült semmilyen számszerű korlátozás. A harmincas évek elejére New York városban majdnem ötven százalék volt a zsidó egyetemisták és főiskolások aránya, és százötezres országos létszámuk

több mint kilenc százaléka volt a felsőoktatási intézményekben tanulók teljes létszámának.

Ebből következően a zsidók az ókor óta első ízben fejthették ki az egész társadalom javára azt az alkotó szellemű törvényhozói képességüket, amelyet annyi időn át a rabbinikus hagyomány tartott fenn. 1916-ban – miután négy hónapig tartott a kinevezés megerősítése körüli hercehurca – Louis Brandeis (1856-1941) a Legfelsőbb Bíróság első zsidó tagja lett. Prágai liberális zsidó család legkisebb gyermekeként jött a világra, s ő is a csodagyerekek számát gyarapította. A harvardi egyetem jogi karán az addig feljegyzett legkiválóbb tanulmányi eredményt érte el, és mire negyvenéves lett, ügyvédi gyakorlatával több mint kétmillió dolláros vagyont gyűjtött. Jellemző volt az amerikai zsidóságra, hogy az elithez tartozó képviselői nyíltan merhették vállalni a cionizmust, mihelyt az életképesnek bizonyult; így lett Brandeis az Egyesült Államok egyik vezető cionistája. Ám ennél lényegesebb volt az a tevékenysége, amelyet az amerikai jogtudomány irányultságának megváltoztatása érdekében kifejtett. Még mielőtt a Legfelsőbb Bíróság tagja lett, 1908-ban, a *Muller versus Oregon* ügyben megírta a „Brandeis-féle beadványt"; ebben az ügyben egy olyan állami törvényt védett, amely korlátozta a nők munkaidejét. Beadványában – amelyhez ezeroldalnyi statisztikát csatolt elsősorban nem jogi precedensekre hivatkozott, hanem általános erkölcsi és szociális érvekkel támasztotta alá a törvény kívánatos voltát. Az irat egyszerre tükrözte a liberális katedokraták alkotó szellemű értelmező filozófiáját, valamint a szorgalmat és energiát, amellyel álláspontjukat védelmezték.

A Legfelsőbb Bíróság bírájaként Brandeisnek sikerült a „szociológiai jogelmélet" doktrínáját Amerika szövetségi jogfilozófiájának előterébe helyezni, és ekként a Legfelsőbb Bíróságot az alkotmány szelleméhez híven valóban kreatív törvényhozó testületté változtatta. Klasszikus műveltségű liberális zsidóként, aki az amerikai közélet szellemét – egy modern Philo módjára – Athén és Jeruzsálem egységében fogta fel, úgy gondolta, hogy a Legfelsőbb Bíróságnak nemcsak a vallások, hanem a gazdasági rendszerek és még inkább a vélemények tekintetében is a pluralizmust kell támogatnia. A *Whitney versus California* ügy ítéletében (1927) azt hangsúlyozta, „hogy kockázatos elcsüggeszteni a gondolatot, a reményt vagy a képzeletet; hogy a félelem elnyomást szül; hogy az elnyomás gyűlöletet szül; hogy a gyűlölet veszélyezteti a kormányzat stabilitását; hogy a biztonsághoz az vezet, ha van mód szabadon megvitatni a vélt sérelmeket és a javasolt

gyógymódokat; és hogy a rossz tanács legalkalmasabb gyógymódja a jó tanácsban rejlik".[75]

1939-ben újabb zsidó taggal bővült a Legfelsőbb Bíróság, Brandeis egy jelentős követője, Felix Frankfurter (1882-1965) személyében. Frankfurter, aki tizenkét éves korában telepedett le bevándorlóként a Lower East Side-on, a New York-i városi egyetemen át jutott be a Harvardra, és szakmai pályafutása java részében a zsidó vallástörvény egyik központi – természetesen modern világi kontextusba helyezett – problémájával foglalkozott: hogyan egyeztethetők össze az egyéni szabadság kívánalmai a közösség szükségleteivel. Megnyugtatóan tükrözte az amerikai zsidóságnak mint az államközösség egy részének érettségét az a tény, hogy Frankfurter egy ellentétes nézeten lévő kisebbséggel (a Jehova Tanúival) szemben a zászlónak való tiszteletadás kérdésében az állam oldalára állt: „A történelem legtöbbet rágalmazott és üldözött kisebbségének tagjaként aligha lehetek érzéketlen az alkotmányunk által szavatolt szabadság iránt. (…) Mint bírák azonban nem vagyunk sem zsidók, sem keresztények, sem katolikusok, sem agnosztikusok. (…) E bíróság tagjaként nincs rá jogom, hogy saját magánemberi nézeteimet, legyenek számomra bármily kedvesek, beleírjam az alkotmányba."[76]

Az amerikai zsidók azonban nemcsak létező intézmények és diszciplínák, így a jogtudomány alapvető módosításával foglalkoztak, hanem új ágazatokat is alkottak vagy honosítottak meg. Zsidó muzsikusok, Halévytől Offenbachon át a Strauss családig, Párizsban és Bécsben újfajta zenés színpadi látványosságokat alkottak, és előadásukra létrehozták a szükséges színházakat, operákat és zenekarokat. Hasonló tehetségek hamarosan New Yorkban is megvetették a lábukat. Id. Oscar Hammerstein (1847-1919), aki 1863-ban vándorolt be, először (számtalan más zsidóhoz hasonlóan) egy szivargyárban dolgozott. Néhány évtizeddel később a fia, ifj. Oscar Hammerstein (1895-1960) új útra lépett, és szövegíróként meghatározó része volt abban, hogy az amerikai zenés játék, a „musical" újfajta, integrált drámai műfajjá váljék. A *Rose Marie* (1924) és a *Desert Song (1926)* után az ugyancsak New York-i Jerome Kern (1885-1945) társaságában a *Komédiások hajójá*-val (1927) megteremtette a kvintesszenciális amerikai musicalt, majd a negyvenes évek elejétől Richard Rodgers-szel (1902-1979) fogott össze, hogy a műfajt, minden amerikai művészeti forma közül talán a legjellegzetesebbet, új csúcsokig emeljék, az *Oklahomá*-val (1943), a *Körhintá*-val (1945), a *South Pacific*-kel (1949), az *Anna és a sziámi kiráry*-jal (1951) és *A muzsika hangjá*-val (1959). Ezek az amerikai

musicalszerzők különféle utakon jutottak el a komponáláshoz. Rodgers a Columbia Egyetemen és a Zeneművészeti Intézetben tanult. Irving Berlin (1888-1989), egy orosz kántor fia, 1893-ban érkezett New Yorkba, ahol később énekes pincérként kapott állást; zenei képzésben nem részesült, és soha nem tanult meg kottát olvasni. George Gershwin (1898-1937) egy zeneműkiadó bérzongoristájaként kezdte pályáját. Valamennyiüket az kötötte össze, hogy megszállottan szorgalmasak voltak, és bővelkedtek vadonatúj elképzelésekben. Kern száznégy színpadi produkcióhoz és filmhez ezernél több dalt írt, köztük az „Ol' Man River"-t és a „Smoke Gets in Your Eyes"-t. Berlin dalainak száma szintén ezer fölött van, és partitúrái a *Top Hat*-től az *Annie*-ig terjednek; „Alexander's Ragtime Band"-je (1911) pedig lényegében elindította a dzsesszkorszakot – hogy aztán, tizenhárom évvel később, Gershwin *Kék rapszódiá*-ja Paul Whiteman zenekarának előadásában a dzsessznek művészi becsületet is szerezzen. Frederick Loewe *My Fair Lady*je, Frank Loesser *Guys and Dolls*-a, Harald Arlen *Óz, a nagy varázsló-ja* és Leonard Bernstein *West Side Story*-ja szakadatlan újításnak és elvárt kasszasikernek ugyanezt a hagyományát követte.[77]

Az amerikai zsidók ugyanilyen szórakoztatóipari gondolatgazdagsággal és szervezőképességgel közelítették meg a kibontakozó új technológiákat is. 1926-ban David Sarnoff (1891-1971) létrehozta az első rádiós hálózatot, a National Broadcasting Systemet, mint a Radio Corporation of America műsorszolgáltató részlegét; ugyanő 1930-ban a Radio Corporation elnöke is lett. Ugyanebben az időben William Paley (sz. 1901) megszervezte a vetélytárs Columbia Broadcasting Systemet. Aztán, amikor eljött az ideje, Sarnoff és Paley bevezette először a fekete-fehér, majd a színes televíziót is. Jó részben zsidókból állt az említett újszerű médiumok előadói tehetségeinek első nemzedéke is, tagjai között Sid Caesarral és Eddie Cantorral, Milton Berle-lel, Al Jolsonnal és Jack Bennyvel, Walter Winchell-lel és David Susskinddel.[78] A Broadway-musical, a rádió és a televízió mind a zsidó diaszpóra történetének egyik alapelvét példázta: legyen szó akár az üzleti életről, akár a kultúráról, a zsidók merőben új területeket tártak fel, és formáltak a maguk képére, mielőtt még más érdekeltségeknek módjuk lett volna birtokba venni a szóban forgó terepet, céhes vagy szakmai védőfalakat húzni köré, és elzárni a zsidók elől.

A legnevezetesebb példa azonban a filmipar volt, amelyet szinte kizárólag zsidók szerveztek meg; tulajdonképpen vitatkozni lehetne rajta, vajon nem ez volt-e a legnagyobb fegyvertény, amellyel a modern kor arculatának kialakításához hozzájárultak. Hiszen ha a 20.

század kozmológiáját Einstein, jellegzetes lelki hipotéziseit pedig Freud teremtette meg, a század egyetemes népi kultúrája minden bizonnyal a filmnek köszönhető. A helyzetnek ugyanakkor megvan az iróniája is. A filmet magát nem zsidók találták fel. Thomas Edison, aki 1888-ban kifejlesztette az első igazi filmfelvevő gépet, a kinetoszkópot, nem szórakoztatásra szánta találmányát. Műve, jelentette ki, arra hivatott, hogy „az értelem legfőbb eszköze" legyen, amellyel egy felvilágosult demokrácia olyannak mutathatja meg a világot, amilyen, és feltárhatja, „a kelet okkult tanaival szemben" a realizmus erkölcsi erejét.[79] Ez a racionális eljárás akár fel is kelthette volna a zsidó pionírok érdeklődését; a valóságban azonban merőben más célra alkalmazták. Edisonnak a filmről alkotott látomása ugyanis nem vált be. A művelt középosztály tudomást sem vett róla. Első évtizedében alig fejlődött valamit.

Ekkor, az 1890-es évek végén, a szegény zsidó bevándorlók összeházasították a filmet egy másik intézménnyel, amelyet ők maguk hoztak létre a magukfajta embereknek: a vidámparkkal. 1890-ben New Yorkban még egyetlen vidámpark sem volt; 1900-ra számuk már az ezret is meghaladta, és közülük ötvenben már működött a nickelodeonnak nevezett „ötcentes mozi", mint a nagyvárosi szegények legszegényebbjeinek kedvelt szórakozása. Nyolc évvel később csak New Yorkban négyszáz nickelodeon volt, és az északi nagyvárosokban is mindinkább elterjedt. Rövidfilmek százai készültek számukra – csupa némafilm, ami adott esetben komoly előnyt jelentett; a legtöbb néző ugyanis alig vagy egyáltalán nem értett angolul. A műfaj teljes egészében a bevándorlókat szolgálta; a zsidó vállalkozói szellem tehát eszményi terepre lelhetett benne.

Ami a műfaj kreatív vonatkozásait illeti, ezekhez a zsidók eleinte nem járultak hozzá; ekkoriban a nickelodeonok, a vidámparkok, a mozik tulajdonosaiként kapcsolódtak be az eseményekbe. A kézzel színezett kísérleti alkotások és a korai rövidfilmek előállításában amerikai születésű protestánsok vettek részt. A kivételek közé tartozott Sigmund Lublin, aki Philadelphiában, ebben a nagy zsidó központban tevékenykedett, és akiről elképzelhető lett volna, hogy a várost a filmipar központjává fejleszti. Ám amikor a mozitulajdonosok, hogy kielégítsék bevándorolt törzsközönségük igényeit, fokozatosan átálltak a filmgyártásra, Lublin a többi szabadalomtulajdonossal összefogva létrehozta a Patent Company nevű óriáscéget, hogy a filmkészítőkön behajtsa a technológia után járó szabadalmi díjakat. Ekkor történt, hogy a zsidók vezetésével az iparág kivonult a WASP-ok – vagyis a

fehér bőrű, angolszász protestánsok – uralta Északkeletről, és átvándorolt az ígéret földjének számító Kaliforniába. Los Angelesben minden megvolt: a napsütés és az elnéző törvények mellett sokat nyomott a latban a mexikói határ közelsége – volt hová szökni a Patent Company ügyvédei elöl.[80] Kaliforniában aztán gyorsan érvényesült a zsidók racionalizálási szakértelme. 1912-ben még száznál több kis filmgyártó cég üzemelt; ám ezeket hamarosan nyolc nagy cégbe olvasztották össze. Közülük hatot (Universal, Twentieth-Century-Fox, Paramount, Warner Brothers, Metro-Goldwyn-Mayer, Columbia) zsidók alapítottak, és a másik kettőben (United Artists és RKO Radio Pictures) ugyancsak jelentős volt a szerepük.[81]

A zsidó filmesek csaknem kivétel nélkül ugyanahhoz a sémához igazodtak. Bevándorlók voltak, vagy bevándoroltak közvetlen leszármazottai. Szegények, sőt bizonyos esetekben koldusszegények voltak. Sokan születtek népes családba, tucatnyi vagy még több gyermek közé. Közülük az első, Carl Laemmle (1867-1939) laupheimi bevándorló volt, tizenhárom testvérből a tizedik. Tisztviselősködött, dolgozott mint könyvelő, majd menedzser lett egy ruházati áruházban; ezután nyitott ő is nickelodeont, amelyet hamarosan hálózattá fejlesztett, majd filmelosztó céget alapított, hogy végül 1912-ben létrehozza az első nagy filmstúdiót, a Universalt. Marcus Loew (1872-1927) a Lower East Side-on született, egy bevándorolt pincér fiaként. Hatévesen újságot árult, tizenkét évesen otthagyta az iskolát, és beállt egy nyomdába, majd átlépett a szűcsszakmába, tizennyolc évesen szőrmebizományosként önállósította magát, mire harminc lett, már kétszer ment csődbe, aztán létrehozott egy mozihálózatot, majd megalapította a Metro-Goldwyn-Mayert. William Fox (1879-1952) Magyarországon született, tizenkét gyermekes családban, és gyerekkorában érkezett meg New Yorkba, a Castle Garden-i befogadó állomásra. Tizenegy éves fejjel szegődött el az iskolából a ruházati iparba, önálló szabóműhelyt alapított, majd a brooklyni filléres vidámparkokon át vezetett útja egy mozihálózatig. Louis B. Mayer (1885-1957) Oroszországban született egy héber tudós fiaként; ugyancsak gyermekkorában és ugyancsak Castle Gardenen át jutott be az Egyesült Államokba, nyolcévesen beállt az ócskásszakmába, tizenkilenc évesen már saját zsibáru-kereskedése volt, huszonkét évesen egy mozihálózat tulajdonosának mondhatta magát, 1915-ben pedig elkészítette az első, felnőtteknek szóló nagyfilmet, az *Amerika hőskorá*-t. A Warner testvérek egy szegény, kilencgyermekes lengyelországi cipész fiai voltak. Gyerekkorukban húst és fagylaltot árultak, kerékpárokat javítottak, voltak vásá-

ri kikiáltók és vándorkomédiások. 1904-ben vásároltak egy filmvetítő gépet, és önállósították magukat: a tizenkét éves Jack énekelte a szopránt, Rose nővérük pedig zongorázott. Hollywoodban nevükhöz fűződik a váltás a hangosfilmre. Joseph Schenknek, a United Artists egyik alapítójának korábban vidámparkja volt. Sam Goldwyn kovácssegédként és kesztyűügynökként dolgozott. Harry Cohn, aki ugyancsak a Lower East Side-ról jött, villamosvezető volt, majd a vaudeville műfajában tevékenykedett. Jesse Lasky pisztonjátékos volt. Sam Katz küldöncként kezdte, de tizenévesen már három nickelodeonnak volt a tulajdonosa. Dore Schary pincérként dolgozott egy zsidó szünidei táborban. A rabbicsaládból származó Adolph Zukor szőrmeügynök volt, akárcsak Darryl Zanuck, aki első komoly keresetét egy újfajta bundakapocsnak köszönhette. Nem minden úttörő tudta megőrizni vagyonát és stúdióit. Néhányan csődbe mentek; Fox és Schenk még börtönbe is került. Zukor összegezése azonban valamennyiükre igaz: „Tizenhat éves árvaként érkeztem meg Magyarországról, néhány, a zakómba varrt dollárral. Felpezsdített, amikor beszívhattam a szabadság friss, erős levegőjét, és Amerika jól bánt velem."[82]

Ezek a férfiak úgy kezdték, mint páriák, akik páriáknak dolgoztak. Sok időnek kellett eltelnie, amíg a New York-i bankok szóba álltak velük. Első nagy támogatójuk egy Kaliforniában élő bevándorolttársuk volt, az az A. P Giannoni, akinek Bank of Italyjéből később a világ legnagyobb pénzintézete, a Bank of America lett. Évszázadok nyomorúsága állt mögöttük, és ez meg is látszott rajtuk. Alacsony termetűek voltak. Ahogy Philip French filmtörténész megfogalmazta: „Ha ezek a filmmágnások összegyűltek, nem soknak az élete került volna veszélybe, ha a földtől öt és fél láb (kb. 167 cm) magasságra meglengetnek egy sarlót; néhányan még a suhogást is alig hallották volna."[83] Erős vágy fűtötte őket, hogy a felemelkedés útján a szegényeket is magukkal ragadják, mind anyagi, mind pedig kulturális tekintetben. Zukor azzal kérkedett, hogy a proletár vidámparkokat a középosztály igényeit is kielégítő palotákká változtatta. „Ki söpörte tisztára a piszkos nickelodeonjaitokat? – kérdezte nemegyszer. – Kitől kaptátok a plüssüléseket?" Goldwyn így határozta meg a maga kulturális célkitűzését: olyan filmeket akar csinálni, amelyek „a művészet és a választékos ízlés erős alapjára épülnek". Az említettek újszerű filmkultúrája, különösen ami a kritikus szemléletű humort illeti, nem nélkülözte a hagyományos zsidó vonásokat. A Marx testvérek az alul lévők szemszögéből láttatták a világ konvencionális berendezkedését, nagyjából úgy, ahogy a zsidók minden időkben a többségi társadalmat

szemlélték. Akár a WASP-társadalmat vizsgálták az *Animal Crackers*-ben, a kultúrát a *Botrány az Operában* című filmjükben, az egyetemi életet a *Horse Feathers*-ben, a kereskedelmet *A nagy áruház*-ban avagy a politikát a *Kacsaleves*-ben, újra meg újra meghökkentő rohamot intéztek a szentesített intézmények ellen; megzavarták a békét, és zavarba ejtették a „normális" embereket.[84]

Általában azonban elmondható, hogy Hollywood uralkodó személyiségei nem törekedtek zavarkeltésre. Amikor a harmincas években menedéket nyújtottak a német filmiparból elűzött zsidó diaszpórának, annak tagjait is be akarták oltani a konformizmus szellemével; ez volt az ő elképzelésük az asszimilálódásról. Akár azok a zsidók, akik a 18. században racionalizálták a kiskereskedelmet, a 19.-ben pedig létrehozták az első nagyáruházakat, ők is a vevőknek akartak eleget tenni. „Ha egy film nem tetszik a közönségnek – jelentette ki Goldwyn –, akkor megvan rá a jó oka. A közönségnek mindig igaza van.[85] Ezért törekedtek a piac minél szélesebb körű meghódítására – amiben szintén rejlett bizonyos irónia. A görög ókor óta a film volt az első olyan kulturális forma, amely az egész lakosságot megszólította. Ahogy a *polisz* minden lakója elfért a stadionban, a színházban, a lükeionban vagy az ódeionban, most minden amerikai nagyjából egy időben tekinthette meg ugyanazt a filmet. Egy vizsgálat, amelyet 1929-ben az Indiana állambeli Muncie-ban folytattak, megállapította, hogy a város kilenc mozijának heti nézőszáma az egész lakosság háromszorosának felel meg.[86] A film tehát, amely később a televíziónak szolgált modell gyanánt, hatalmas lépést jelentett a 20. század utolsó évtizedeinek fogyasztói társadalma felé, s minden más intézménynél hatékonyabban közvetítette az egyszerű munkásembereknek a jobb élet látomását; vagyis ellentétben Palmer igazságügyminiszter és Madison Grant elképzelésével, az amerikai életforma fogalmát és stílusát a Hollywoodban működő zsidók csiszolták ki és népszerűsítették.

Ennek az életformának természetesen megvoltak az árnyoldalai is. A két világháború között az amerikai zsidók idomulni kezdtek az ország arculatához, és annak visszataszítóbb vonásait is megjelenítették. A broadwayi musicalhez és a hollywoodi filmhez hasonlóan a bűnözés és különösen annak megannyi új és egyre terjedő formája szintén olyan terep volt, amelyet a vállalkozó szellemű zsidók idejekorán birtokba vehettek, anélkül hogy a keresztények részéről már felállított korlátokba ütköztek volna. Európában a zsidók nevét gyakran kapcsolták össze bizonyos, a szegénységgel összefüggő bűncselekményekkel, így az orgazdasággal, a zsebtolvajlással és a kisebb

jelentőségű csalásokkal. Emellett a zsidók olyan sajátos bűnözési formákat is kifejlesztettek, amelyekhez magas szintű szervezőkészségre és nagy távolságokat átfogó hálózatokra volt szükség; ilyen volt a leánykereskedelem is, amely a 19. század utolsó évtizedeiben az elképesztő népszaporulatot felmutató Kelet-Európától Latin-Amerikáig terjedt, és erőteljes zsidó jellegzetességeket mutatott fel. Meglepően nagy számú zsidó prostituált ülte meg a sábbátot és a zsidó ünnepeket, és tartotta magát az étrendi szabályokhoz; Argentínában még saját zsinagógájuk is volt. Éppen mert a zsidók vezető szerepet játszottak ebben a szakmában, a törvényes zsidó szervezetek világszerte küzdöttek ellene, és külön testületeket hoztak létre e célra.[87] A New York-i zsidó bűnözők a szokásos zsidó bűncselekményeken kívül védelmi pénzek szedésével, továbbá gyújtogatással és lovak megmérgezésével foglalkoztak. A zsidó társadalom ez esetben is bűnmegelőző kampányokkal és, többek között, javítóintézetek megszervezésével reagált.[88] Az ilyen erőfeszítések meglepően eredményesek voltak a kisstílű zsidó bűnözés esetében, és nagyon is lehetséges, hogy ha nem jön közbe a szesztilalom, a zsidó bűnözők közössége a húszas évek végére aprócska csoporttá zsugorodott volna.

A törvénytelen szeszkereskedelem azonban ellenállhatatlan lehetőségekkel kecsegtette az élelmes, mindenfajta ésszerűsítésre és szervezésre alkalmas zsidókat. Erőszakkal a zsidó bűnözők ritkán éltek. Ahogy Arthur Ruppin, a zsidó szociológia vezető szaktekintélye megfogalmazta: „A keresztények kézzel követik el a bűncselekményeket, a zsidók az eszüket használják." Jellegzetes nagystílű zsidó bűnöző volt Jacob „Greasy Thumb" Guzik (1887-1956), Al Capone könyvelője és pénztárnoka, vagy Arnold Rothstein (1882-1928), a nagyszabású üzleti bűnözés úttörője, aki Damon Runyon elbeszéléseiben „az Agy"-ként szerepel, Scott Fitzgerald pedig *A nagy Gatsby* Meyer Wolfsheimjeként örökítette meg; vagy ott volt Meyer Lansky, aki szerencsejátékon nyert meg, majd vesztett el egy egész birodalmat, és akinek izraeli állampolgársági kérelmét 1971-ben elutasították.

Ám amilyen mértékben ezeknek a rendkívüli mobilitású zsidó bűnözőknek a pályája felfelé tartott, úgy barátkoztak meg az erőszakkal is. Másokkal együtt Louis Leple Buchalter (1897-1944), akit „a Bíró"-ként ismertek, és akit az FBI „az Egyesült Államok legveszélyesebb bűnözőjének" nevezett, szervezte meg 1944-ben a Szindikátust, más néven a Gyilkossági Részvénytársaságot; még ugyanabban az évben a Sing Singben kivégezték. Buchalter utasítására ölték meg a Szindikátus bérgyilkosai Arthur „Dutch Schultz" Flegen-

heimert (1900-1935), a tiltott lottójátékkal ügyeskedő gengsztert, aki a Szindikátus háta mögött akart végezni Thomas E. Deweyval; és ugyancsak a Szindikátus ölette meg Benjamin „Bugsy” Siegelt (1905-1947), aki először megszervezte a Szindikátus számára Las Vegast, majd szakított a „céggel”. Végül, Samuel „Sammie Purple” Cohen vezetésével zsidók szervezték meg a hírhedt detroiti Purple Ganget („Bíbor Banda”), amely a maffia hatalomátvételéig a város East Sideján uralkodott. Mindazonáltal értelmetlen minden kísérlet, amely az amerikai zsidó és olasz bűnözést próbálja összehasonlítani. Igaz, meglepően sok közismert zsidó bűnözőnek volt ortodox temetése, ám a szicíliai maffiával ellentétben a szervezett zsidó bűnözés nem fakadt meghatározott társadalmi feltételekből, és a közösség részéről soha a legcsekélyebb jóváhagyásra sem számíthatott ezért is bizonyult átmeneti jelenségnek.[89]

Míg a zsidó közösség a zsidó bűnözésre, különösen a leánykereskedelemre, szégyenkezéssel és undorral reagált, és minden tőle telhetőt elkövetett a körében tenyésző bűnöző elemek átnevelése érdekében, sok amerikai zsidó mindenestül megtagadta a zsidó hajlamokat, akár a jóra, akár a rosszra irányultak, és azon volt, hogy teljesen elhatárolódjék minden zsidó különállástól. Nemcsak arról volt szó, hogy kerülni kezdték a zsinagógát, és nem tartották meg többé a törvényt: tudatosan arra törekedtek, hogy ők maguk se tekintsék magukat zsidónak. Maga Brandeis már 1910-ben bírálta „azt az életmódot és azokat a gondolkodási szokásokat, amelyek ébren tartják a származási különbségeket”, mondván, hogy ezek „nem férnek össze a testvériség amerikai eszményével”. A zsidóság hangsúlyozása eszerint sérti az országgal szembeni lojalitást.[90] Ám Brandeis példája is azt bizonyítja, hogy az antiszemitizmus sokkoló élményének hatására az ilyen törekvések jobbára kifulladtak. Brandeis maga éppen az ellenkező végleten kötött ki: „Hogy jó amerikaiak legyünk – mondotta –, ahhoz jobb zsidókká kell válnunk, és ahhoz, hogy jobb zsidók legyünk, el kell jutnunk a cionizmusig.”[91] Ismét más zsidók ingadoztak a két véglet között. Erre a magatartásra adott jellegzetes példát a némiképp a bibliai Józsefre emlékeztető Bernard Baruch (1870-1965). Baruchról, aki egymás után több elnöknek volt a tanácsadója, azt híresztelték – mint mára kiderült, tévesen –, hogy az 1929-es nagy gazdasági összeomlásban vagyont szerzett, mert az utolsó percben sikerült túladnia az összes részvényén.[92] Charles Coughlin atya, a zsidófaló detroiti rádiós igehirdető „az Egyesült Államok megbízott elnökének” és „a Wall Street koronázatlan királyának” nevezte. Baruch minden tőle tel-

hetőt elkövetett, hogy megszabaduljon a maga zsidó imázsától. Felesége protestáns összeköttetéseinek jóvoltából sikerült bejutnia a *Social Register*-be akkor, amikor a Schiffekről, a Guggenheimekről, a Seligmanekről és a Warburgokról az almanach még nem vett tudomást. Nyarait az Adirondack-hegységben lévő keresztény üdülőtelepen töltötte. Ám minden pillanatban számíthatott a figyelmeztetésre: eddig és ne tovább. Mélységesen meg volt bántva, amikor Belle nevű lányát 1912-ben titokzatos okokból nem vették fel a manhattani Brearley Schoolba, noha a felvételi vizsgán megállta a helyét: „valóban ez volt a legsúlyosabb csapás, amelyet életemben kaptam – írta –, mert fájdalmat okozott a gyermekemnek, és az én életemet hosszú évekre megkeserítette." Neki magának is nagy harcába került, hogy beválasszák a divatos Oakland Golf Clubba, vagy hogy, bármilyen elismert lótenyésztő volt is, beengedjék a Belmont Park-i lóversenypálya előkelőségeknek fenntartott, üveggel fedett lelátójára; a University Clubba vagy a Metropolitanbe pedig soha nem sikerült bejutnia.[93] Bármilyen gazdag és befolyásos volt is egy zsidó, bármilyen összeköttetésekkel rendelkezett: még Amerikában is ki lehetett oktatni, hogy meddig nyújtózkodhat – és a közösség összetartását minden másnál inkább éppen ez erősítette.

Az asszimiláció néhány szélsőséges hívének azonban mégiscsak sikerült levedlenie a maga zsidóságát, legalábbis annyira, hogy ők meg legyenek elégedve az eredménnyel. Walter Lippmann (1889-1974), az újságíró-próféta, aki olyan befolyásos volt, mint a maga korában Baruch, egész életében arra törekedett, hogy ne ríjon ki a környezetéből. Német származású, gazdag ruhagyáros szülei a felsőbb osztályok számára létesített Sachs-fiúiskolába íratták. A család az Emanu-El zsinagógába járt, és letagadták, hogy tudnak jiddisül. Mindenáron el akarták kerülni, hogy – amint mondták – „keletieknek" tartsák őket, és megrettentek a keleti zsidó bevándorlók hordái láttán. Az *American Hebrew* az ő félelmeiket is megfogalmazta: „valamennyiünknek tudnunk kell, hogy nemcsak szóban forgó (…) hitsorsosainkkal szemben vannak kötelezettségeink; tartozunk önmagunknak is, akikben keresztény szomszédaink majd ezen testvéreink természet adta kezeseit látják." Amikor a Harvardon kirekesztették a híres „Gold Coast" klubokból, Lippmann rövid időre szocialista lett; ám hamarosan úgy ítélte meg, hogy az antiszemitizmus java részben olyan büntetés, amelyet túlságosan „feltűnő" viselkedésükkel éppen a zsidók idéznek a fejükre (a „feltűnő" volt ebben az összefüggésben a legkedveltebb bíráló jelzője). „Én személy szerint arra hajlok – írta –,

hogy a zsidók hibáit a másokéinál jóval szigorúbban bíráljam."[94] Támadta a cionistákat „kettős kötődésükért", és kijelentette, hogy „amerikai nagyvárosaink gazdag, közönséges és nagyra törő zsidósága (…) talán a legnagyobb csapás, amely a zsidó népet valaha sújtotta".[95]

Lippmann liberális és civilizált férfiú volt, aki (ő legalábbis így látta) mindössze az ellen küzdött, hogy mint zsidót skatulyázzák be. Azt, hogy a Harvardon zsidóellenes kvótát vezessenek be, nem helyeselhette, mivel „fajon, felekezeten, bőrszínen, osztályon vagy rétegen alapuló felvételi kikötést" nem szabad alkalmazni; azt viszont elismerte, hogy „katasztrofális" lenne, ha a zsidók túllépnék a diákság létszámának tizenöt százalékát. Ő azt tartotta az eszményi megoldásnak, ha a massachusettsi zsidók számára külön egyetemet alapítanának, a Harvard pedig nagyobb vonzáskörzetből merítené hallgatóit, hogy így a zsidók aránya felhíguljon. „Én nem tekintem a zsidókat ártatlan áldozatoknak – írta. – Számos lehangoló egyéni és társadalmi szokásuk van, amelyeket keserves történelmük okozott, farizeus teológiájuk pedig csak elmélyített." A keresztények „egyéni modora és fizikai szokásai (…) egyértelműen magasabb rendűek a legtöbb zsidó modoránál és szokásainál".[96] Ezt a zsidó öngyűlöletet csak fokozta az a körülmény, hogy Lippmann mégsem tudta begyűjteni mindazokat a társasági előnyöket, amelyekre igényt tartott volna. Tagja lett a New York-i Rivernek és a washingtoni Metropolitannek, de sem a Links, sem a Knickerbocker nem nyílt meg előtte.

Az azonosságukat megtagadó vagy az abból eredő természetes érzelmeiket elfojtó zsidók esetében a legtragikusabb következmény talán a magukra mért, szándékosnak nevezhető vakság volt. Fél évszázadon keresztül nem akadt az amerikai sajtóban Lippmann-nél felkészültebb és bölcsebb kommentátor – kivéve, ha a zsidókat érintő ügyekről volt szó, Akárcsak Franciaországban Blum, ő is elhanyagolhatónak minősítette Hitler antiszemitizmusát, és a német nacionalisták közé sorolta. Miután a nácik 1933 májusában máglyára rakták a zsidó könyveket, Lippmann kijelentette: mivel a zsidóüldözés „kielégíti a minden áron hódítani akaró nácik becsvágyát (…) egyfajta, egész Európát védelmező villámhárítóként működik". Németországot, folytatta, éppúgy nem lehet a nácik antiszemitizmusa alapján megítélni, ahogyan Franciaország sem minősíthető a forradalmi terror, a protestantizmus a Ku-Klux-Klan vagy, ha már erről van szó, „a zsidóság a köreiből kikerült parvenük alapján". Hitler egyik beszédéről megállapította, hogy az „államférfihoz méltó", „egy valóban civilizált nép hiteles hangja".[97] E két, a nácikat és a zsidókat érintő

kommentár után a következő tizenkét végzetes év során hallgatott a témáról, és a haláltáborokat soha még csak meg sem említette. Másfajta vakságból fakadt az a Rosa Luxemburgra emlékeztető megoldás, amelyet Lillian Hellman (1905 -1984) választott; e nagyszerű drámaíró két műve, a *Children's Hour* és a *Kis rókák* az évtized nagy, egyszersmind botrányt is gerjesztő Broadway-sikerei közé tartozott. Hellman (akárcsak sok ezer más zsidó értelmiségi) kínkeservesen próbálta összeegyeztetni a maga zsidó humanizmus át az uralkodó sztálinista eszmei divattal, minek következtében *Watch on the Rhine* című antifasiszta drámája (1941) a későbbi események fényében elég rosszízű ábrázolást nyújt a zsidók borzalmas helyzetéről. Az írónő nem engedte, hogy természetes igazságérzete a fajának sorsa elleni felháborodott tiltakozásban fejeződjék ki, és ezért ezt a tragikus sorsot rabbinikus konoksággal védelmezett zord ideológiai ortodoxiává torzította; az igény, hogy a zsidó valóság tényeiről ne vegyen tudomást, olyan erős volt benne, hogy inkább fikcióval hígította fel az igazságot. Társszerzőként még 1955-ben is olyan színpadi változatot készített az *Anna Frank naplójá*-ból, amelyegyszerűen kiiktatta a tragédiából a zsidó elemet.

Mindez a kuszaság, megosztottság és kétértelműség, amely az amerikai zsidó közösségben és nem utolsósorban az értelmiség körében kimutatható, hozzásegít egy különös tény megértéséhez: miként lehetséges, hogy az amerikai zsidók az általuk kivívott kivételes hatalmi pozíció ellenére nem tudták befolyásolni a két háború közötti európai eseményeket, sőt még Amerikán belül sem voltak hatással a közvéleményre? Amint az a közvélemény-kutatásokból kitetszik, az amerikai antiszemitizmus a harmincas évek során folyamatosan erősödött, hogy aztán 1944-ben elérje a tetőfokot. Ugyancsak a közvélemény-kutatásokból (például az 1938-as adatokból) derül ki, hogy a lakosság hetven-nyolcvanöt százaléka ellenezte a bevándorlási kvóták emelését, ami a menekülő zsidóknak oly fontos lett volna. Ahogy Elmo Roper közvélemény-kutató figyelmeztetőn megjegyezte: „Az antiszemitizmus az egész nemzetet elborította, és különösen a nagyvárosokban erős."[98]

Ez volt tehát a helyzet Európában és Amerikában, és ennek fényében kell most szemügyre vennünk a németországi fejleményeket. Németország volt Európa legerősebb gazdasági, katonai és kulturális hatalma, és a zsidók ellen intézett, 1933 és 1945 közötti átfogó támadása a modern zsidó történelem központi eseménye. Ezt az eseményt sok szempontból még ma is homály fedi, mégpedig nem a döbbenetes

mennyiségben dokumentált tények, hanem az okok tekintetében. Németország fejhosszal a világ legműveltebb országa volt. Elsőnek küzdötte le az analfabetizmust. 1870 és 1933 között egyetemei lényegében minden tudományágban a legmagasabb színvonalúak voltak a világon. Miért fordult ez a kivételesen civilizált nemzet határtalan, szervezett, ám ugyanakkor merőben értelmetlen brutalitással a zsidók ellen? Az áldozat kiléte tovább mélyíti a jelenség titokzatosságát. A 19. században Németország és a zsidók sorsa sok szempontból összefonódott. Ahogy Fritz Stern rámutatott: 1870 és 1914 között a németek éppúgy hirtelen emelkedtek erőteljes és nagy hatalmú néppé, ahogy a zsidók is hirtelen váltak erőteljes és nagy hatalmú fajjá,[99] és ebben a folyamatban kölcsönösen támaszkodtak egymásra. Számos közös vonásuk közül kiemelkedett a szinte fanatikus tudásvágy. A legtehetségesebb zsidók szerették Németországot, mert sehol a világon nem voltak ilyen kedvezőek a munka feltételei. A modern zsidó kultúra nagyrészt német keretek között bontakozott ki. Másfelől, ahogy Weizmann a Balfourral folytatott híres beszélgetésében rámutatott, a zsidók erőfeszítéseik legjavát Németországnak szentelték, és hozzájárultak az ország nagyságához. Így például a Nobel-díj megalapításától 1933-ig Németország a díjak harminc százalékát nyerte el, többet, mint bármilyen más ország; ám ezen belül a zsidókat illette a díjak közel egyharmada, az orvostudományban pedig a fele.[100] Ha Németország a zsidók ellen fordult, ez nemcsak tömeggyilkosság volt, hanem a szó legszorosabb értelmében testvérgyilkosság is. Hogyan fejlődhettek idáig a dolgok?

A magyarázatra irányuló kísérletek máris egész könyvtárakat töltenek meg, de végső soron egyetlen válasz sem igazán kielégítő. A történelem legnagyobb bűnténye bizonyos értelemben megfoghatatlan marad. Mindazonáltal a legfőbb összetevők meghatározhatók. A legfontosabb alighanem az első világháború volt, amely valósággal főbe kólintotta a német népet. A németek magabiztosan léptek be a háborúba, éppen akkor, amikor felemelkedésük már a csúcsokat ostromolta – és hallatlan áldozatok után egyértelműen alulmaradtak. A düh és az elkeseredés feldúlta a lelkeket; mindenáron bűnbakot kellett találni.

Volt a háborúnak még egy következménye: megváltoztatta a németek egész magatartását. A háború előtti Németország Európa leginkább törvénytisztelő országa volt. Polgári erőszakra nem akadt példa; az ilyesmi egyszerűen némethez nem méltó jelenségnek számított. Az antiszemitizmus ugyan mindenütt jelen volt, de a zsidók elleni fi-

zikai erőszakra vagy éppen antiszemita zavargásokra Németországban nem került, nem kerülhetett sor. A háború mindezt megváltoztatta. Máshol is hozzászoktatta az embereket az erőszakhoz, Németországban azonban ezt az erőszakot a kétségbeesés járta át. Az 1918-as fegyverszünet Közép- és Kelet-Európának nem hozta meg a békét. Igaz, húszéves szünetet teremtett két világméretű, nyílt összeütközés között, ám ebben a két évtizedben a politika legfőbb irányírója a változó hevességű erőszak lett. Mind a bal-, mind a jobboldal erőszakhoz folyamodott. A mintát 1917-es puccsával Lenin és Trockij adta meg. Őket követték 1918 és 1920 között németországi szövetségeseik és utánzóik. A fennálló rend erőszakos megdöntésére irányuló kísérletekben a zsidók mindenütt az élen jártak. A bajorországi kommunista rendszerben nemcsak Eisner és más zsidó politikusok működtek közre, hanem olyan zsidó írók és más értelmiségiek is, mint Gustav Landauer, Ernst Toller és Erich Mühsam. A jobboldal válaszképpen háborús veteránokból szervezett magánhadseregeket; ezek voltak az úgynevezett Freikorpsok.

Az erőszak kimenetele Oroszországban a baloldalnak, Németországban a jobboldalnak kedvezett. A zsidó szélsőségeseket, köztük Rosa Luxemburgot és Kurt Eisnert, egyszerűen eltették láb alól. Az 1919 és 1922 közötti négy évben Németországban háromszázhetvenhat politikai gyilkosság történt, amelynek huszonkét esetet leszámítva baloldaliak estek áldozatul; az utóbbiak között számosan zsidók voltak, így a külügyminiszter, Walther Rathenau is. A bíróságok kesztyűs kézzel bántak a leszerelt katonákból toborzott banditákkal. Még tárgyalásra is csak elvétve került sor, s ha mégis, az ítélet ritkán haladta meg a négy hónapot.[101] Amikor két antiszemita 1922-ben kis híján agyonverte Maximilian Hardent, az idős és tekintélyes zsidó írót, a bíróság megállapította, hogy az áldozat „hazafiatlan cikkei" „enyhítő körülményként" esnek latba.

A radikalizálódott frontharcosok terjesztette erőszak – ez volt az a háttér, amelyből Adolf Hitler kiemelkedett. Ő maga osztrák volt, 1889-ben született az osztrák-bajor határvidéken, egy kishivatalnok fiaként. Linzben, majd Karl Lueger Bécsében élt. A háborúban dicséretesen állta meg a helyét, és meglehetősen súlyos gáztámadás érte. Később, az 1924-ben írott *Mein Kampf*-ban azt állította, hogy már fiatal férfi volt, amikor a „zsidókérdés" tudatosodott benne, ám egyértelmű bizonyítékok szerint már az apja is antiszemita volt, ő maga pedig egész gyerek- és serdülőkorában antiszemita hatásoknak volt kitéve, mígnem a zsidóság lett és maradt az életre szóló rögeszméje. Hitler-

nek ez a személyes szenvedélye és még inkább a belőle áradó kivételes akaraterő kulcsszerepet játszott abban a háborúban, amelyet Németország a zsidók ellen viselt; ez a háború Hitler nélkül nem törhetett volna ki, bár másfelől Hitler kevés kárt tehetett volna, ha nem állnak rendelkezésére a Németországon belül elszabadult romboló erők. Rendkívüli érzéke volt a politika dinamizálásához: úgy tudott összeolvasztani két erőforrást, hogy az eredmény nagyobb legyen a részek összegénél. Így történt, hogy egyesített egy kis szocialista csoportot, a Német Munkáspártot egy leszerelt katonákból álló erőszakos tömörüléssel, majd az egyesülésnek antiszemita programot adott, és tömegpárttá változtatta: ez lett a Nemzetiszocialista Munkáspárt (a nácik), amelynek megvolt a maga katonai, rohamosztagos szárnya, a Sturmabteilung avagy rövidítve SA. Az SA gondoskodott a párt gyűléseinek védelméről, és szétverte az ellenfelek gyűléseit. Ezután Hitler eggyé kovácsolta a háború két következményét: a bűnbakteremtés szükségletét és az erőszak kultuszát, és a kettőt együtt a zsidók ellen fordította: „Ha a háború elején és a háború alatt tizenkét- vagy tizenötezer ilyen mindent bemocskoló zsidót tettek volna ki a mérges gáz hatásának, ahogyan ezt a fronton az élet minden rétegéből való legjava munkásaink százezreinek el kellett szenvedniük, akkor milliók áldozata nem lett volna hiábavaló.”[102]

Hitler antiszemitizmusának összetevői között megtalál ható minden konvencionális elem, a keresztény *Judensau*-mítosztól az áltudományos fajelméletig – két szempont azonban megkülönböztette. Először is az ő számára az antiszemitizmus világnézet volt, amely a világ minden jelenségére magyarázatot adott. Más német politikai csoportok is belekontárkodtak az antiszemitizmusba, némelyek jelentős szerepet is ruháztak rá, a nácik azonban programjuk középpontjává és végső céljává tették (bár a hangsúlyokat mindenkori közönségük függvényében időnként módosították). Másodszor Hitler ugyan születésénél fogva osztrák, saját választásánál fogva azonban pángermán volt, aki 1914-ben nem az osztrák, hanem a német hadsereghez csatlakozott, és így antiszemitizmusában egyesültek az osztrák és a német minták. Németországtól vette át a „zsidó-bolsevista Oroszországtól” való kiterjedt és egyre fokozódó rettegést, valamint a *Cion bölcsei*-nek elburjánzó mitológiáját. A háború utáni Németországban csak úgy hemzsegtek a német vagy balti német származású orosz menekültek, valamint a régi cári antiszemita csoportok, így a Fekete Százak, a Sárgaingesek vagy az Orosz Nép Szövetsége korábbi tagjai, és ezek mind kidomborították a zsidók és a bolsevikok közötti szoros kapcsolatot,

amely aztán Hitler ideológiájának egyik pillérévé vált. A balti német Alfred Rosenberg lett a nácik legfőbb teoretikusa. Az oroszországi Gertrude von Seidlitz tette lehetővé, hogy Hitler 1920-ban átvegye a *Völkischer Beobachter*-t, amelyet antiszemita napilappá formált át.[103] A modern korban Németország és különösen Poroszország mindennél inkább az orosz fenyegetéstől tartott; Hitler most ezt a veszélyt hihetőnek tetsző antiszemita kontextusba ágyazta. Ugyanakkor beleépítette mindazt, amit Bécsben elsajátított. Ez az osztrák eredetű antiszemitizmus az *Ostjuden*-tól, a keleti zsidóktól való félelemre összpontosított, azt hirdetve, hogy ez a sötét és alacsonyabb rendű faj megfertőzi a német vért. Hitlert különösen két téma érdekelte, amelyeket egyaránt a keleti zsidókhoz társított: az egyik volt a bécsi központú leánykereskedelem, amelyet – legalábbis az erkölcsi reformerek szerint – a zsidók irányítottak, a másik a terjedőben lévő vérbaj, amelyet akkor még nem lehetett antibiotikumokkal gyógyítani. Hitler azt gondolta és azt tanította, hogy túl a közvetlen politikai és katonai veszélyen, amellyel a zsidó bolsevizmus Németországot fenyegeti, létezik egy mélyebb, biológiai természetű veszély is, amelyet a zsidó fajhoz tartozókkal való mindennemű érintkezés, de különösen a szexuális kapcsolat hordoz.[104]

Valószínű, hogy Hitler antiszemitizmusának éppen ez a szexuálisbiológiai vetülete volt a leghatékonyabb, különösen saját hívei körében. Azokat, akik legföljebb csak elfogultak voltak, ez változtatta minden irracionális és kegyetlen tettre kész fanatikusokká. ahogyan a középkori antiszemita a zsidókat nem embereknek, hanem ördögnek vagy valamifajta állatnak tekintette (hiszen éppen innen származott a *Judensau* kifejezés), úgy láttak a Hitler áltudományos frazeológiáját elsajátító náci szélsőségesek a zsidókban bacilusokat vagy különösen veszélyes féregfajtát. Minden egyéb tényezőn túl ez a megközelítés tette lehetővé, hogy a zsidókat, életkörülményeiktől vagy nézeteiktől függetlenül, egységes tömörülésként kezeljék. Az a zsidó, akinek tanszéke volt az egyetemen, aki kifogástalan németséggel írt, aki végigszolgálta a háborút, és Vaskeresztet kapott, a tiszta faj bemocskolójaként éppoly veszedelmes volt, akár egy zsidó-bolsevik komisszár. Az asszimilált zsidó éppúgy hordozta a bacilust, mint egy kaftános öreg rabbi, sőt az előbbi még veszélyesebbnek számított, mivel több esélye volt rá, hogy egy árja nőt megfertőzzön vagy, ahogy Hitler mondta, „megszentségtelenítsen”. Egy levél, amelyet 1943-ban igazságügyminisztere, Thierack írt neki, jól mutatja, mennyire sikerült fanatizálnia követőit:

> Egy százszázalékos zsidónő szülése után, származását elhallgatva, eladta a tejét egy orvosnőnek, és egy klinikán ezzel a tejjel táplálták német vérű csecsemőket. A gyanúsítottat csalással vádolják. A tej vásárlói károsodást szenvedtek, mivel egy zsidónő teje nem tekinthető német gyermekeknek való tápléknak. (…) Mindazonáltal hivatalos vád alá helyezésre nem került sor, hogy a szülőket, akik nincsenek tudatában a tényeknek, megkíméljék a szükségtelen aggodalomtól. Az eset fajhigiéniai vonatkozásait majd megbeszélem a Reich egészségügyi vezetőjével.[105]

Ha megkérdezik: hogyan adhattak széles körben hitelt az efféle ostobaságoknak egy olyan, magas szellemi színvonalú országban, amilyen Németország volt, a válasz így hangzik: Hitler nézetei soha nem voltak szűkében az intellektuális támogatásnak, még ha a támogatás néha csak közvetett jellegű volt is. Freud „botrányos" tanítása a náci peranyagban fontos járulékos bizonyítéknak számított, mivel (érvelésük szerint) felmentette a szexuális promiszkuitást az erkölcsi bűntudat alól, és ezzel hozzájárult elterjedéséhez – vagyis Freud lehetővé tette, hogy a zsidók könnyebben férjenek hozzá árja nőkhöz. Jung, amikor elhatárolta a pszichiátria egészét a freudi-zsidó irányzattól, nagy szolgálatot tett Hitlernek:

> Természetesen elfogadhatatlan, hogy Freud vagy Adler az európai ember általános érvényű képviselője volna. (…) A zsidó mint viszonylagos nomád soha nem alkotott és feltehetően a jövőben sem alkot önálló kulturális formákat, mivel ösztönei és tehetsége a többé vagy kevésbé civilizált befogadó néptől függenek. (…) Nézetem szerint az orvosi pszichológia nagy tévedést követett el, amikor keresztény németekre és szlávokra zsidó kategóriákat alkalmazott, holott azok egyetemesen még a zsidókra sem érvényesek. Ez az oka, hogy a teuton ember legértékesebb titkát, saját lelkének mélyen gyökerező, alkotó szellemű érzékelését lekezelték mint banális, gyermekes együgyűséget, s amikor én az évtizedek során felemeltem intő hangomat, antiszemitizmussal gyanúsítottak. (…) Vajon jobb belátásra térítette-e őket a nemzetiszocializmus nagyszabású jelensége, amelyre ámulattal tekint az egész világ?[106]

Ugyanígy akadtak olyan tudósok is, akik Einstein munkásságát mint „zsidó fizikát" érvénytelenítették.

Egészében elmondható, hogy a német tudományos világ korántsem emelt korlátot a hitlerizmus elé, ellenkezőleg, segítette hatalomra jutását. A nácik diadalában kiemelkedő szerepet játszott az a tény, hogy a 19. század utolsó évtizedében felnőtt és *völkisch* antiszemitizmussal megfertőzött tanítók és tanárok az 1920-as években kerül-

tek tekintélyes pozíciókba.[107] Az általuk használt tankönyvek ugyanezeket a hatásokat tükrözték. Ugyanígy hozzájárultak a nácik befolyásának megerősödéséhez az egyetemi oktatók is, amikor a kívánatos szkeptikus empirizmus helyett csodaszerektől és „spirituális újjáéledéstől" remélték a nemzet üdvét.[108] Legnagyobb sikereit azonban Hitler az egyetemi diákok körében aratta; elmondható, hogy a diákság lett az élcsapata. A diákság támogatása a nácik felemelkedésének minden fázisában megelőzte a többi választói csoportét. A diákegyesületek, amelyek faji és vallási okokból az „eisenachi határozatban" már 1919-ben kívül rekesztették a zsidókat, a nácik legfőbb szócsöveivé léptek elő.[109] Amikor a nácik befolyása tovább erősödött, beépültek a Hochschulring nevű egyetemi-főiskolai mozgalomba is, amely a húszas években vezető szerepet játszott a diákság életében; mígnem az évtized végén megalakították saját diákmozgalmukat. A nácik sikere annak volt köszönhető, hogy elegendő számú fanatikus fiatal szegődött testestül-lelkestül a párt egalitarianizmusának és radikális programjának a szolgálatába,[110] de fontos kapcsot jelentettek a nácik és a diákok között a heves zsidóellenes demonstrációk is. Az egyetemi diákság az elsők között szervezett bojkottokat és tömeges aláírásgyűjtéseket annak érdekében, hogy kiszorítsák a zsidókat a kormányhivatalokból és az értelmiségi pályákról, különösen az oktatásból, és ezek az akcióformák hamarosan tényleges erőszakba csaptak át. 1922-ben a diák zavargások veszélye arra indította a berlini egyetemet, hogy lemondja a meggyilkolt Walther Rathenau tiszteletére tervezett emlékünnepséget. Ez a háború előtt elképzelhetetlen lett volna, és a legfélelmetesebb nem egyszerűen az erőszakkal való fenyegetőzés volt, hanem a fenyegetőzés előtt meghajló egyetemi hatóságok pipogyasága. A zsidó diákok és az előadásaikat végül lemondani kényszerülő zsidó professzorok elleni támadások odáig fajultak, hogy 1927-ben a kormány az erőszak támogatása okán betiltotta a Deutsche Studentenschaft nevű szervezetet. Ez azonban vajmi keveset nyomott a latban, és maguk az egyetemek egyszer sem tettek határozott kísérletet a hallgatói gengszterizmus megfékezésére. A professzorok ugyan nem voltak nácipártiak, viszont ellenezték a weimari köztársaságot és a demokráciát, mindenekelőtt azonban nem mertek szembeszegülni a diákság mégoly helytelennek tartott viselkedésével – amivel előrevetítették az egész nép majdani, általánosan elharapózó gyávaságát. Mindennek eredményeként az egyetemeket a nácik már két-három évvel az országos hatalomátvétel előtt magukhoz kaparintották.

Az erőszaknak azt a légkörét, amely a nácizmust táplálta, tovább gerjesztette a médiumokban megnyilatkozó s egyre növekvő szöveges és képi erőszak. Vannak, akik arra hivatkoznak, hogy egy szabad társadalomban még a legféktelenebb szatíra is az egészség jele, tehát semmiképpen sem szabad korlátozni. A zsidó történelem nem igazolja ezt a nézetet. A zsidók minden más csoportnál sűrűbben szolgáltak az ilyen támadások céltábláiul, és sok száz éves, keserves tapasztalataikból tudják, hogy a nyomtatásban elkövetett erőszak gyakran csak előjátéka a véres erőszaknak. A weimari köztársaság társadalma német mércével mérve ultraliberális társadalom volt, és liberalizmusának egyik velejárója az volt, hogy a sajtót csaknem minden korlátozás alól feloldotta. És ahogy Palesztinában a szélsőséges arab újságok kihasználták Samuel liberalizmusát, úgy tobzódtak a nácik is a Weimar által felszabadított uszításban. Az antiszemitizmusnak, különösen Németországban és Ausztriában, már régóta volt egy pornográf vetülete is, amely többek között éppen a *Judensau*-tematikában nyilatkozott meg. Ám a szexuális, fajgyalázási vonatkozások hitleri sulykolása a weimari engedékenységgel párosulva különösen féktelen antiszemita propagandához vezetett. Ezt az irányzatot példázta a *Der Stürmer* című hetilap, amelyet a közép-frankóniai náci vezér, Julius Streicher adott ki. A lap népszerűsítette és tovább táplálta az antiszemita erőszak egyik legfőbb, örök életű forrását: azt a meggyőződést, mely szerint a zsidók nem tartoznak az emberiséghez, és ezért nem jogosultak arra a védelemre, amely ösztönös felfogásunk szerint minden emberi lényt megillet. Korántsem a *Der Stürmer* volt az egyetlen ilyen jellegű kiadvány – de ez adta meg a zsidók ellen intézett, egyre zabolátlanabb támadások alaphangját. A weimari törvények értelmében perbe fogása rendkívüli nehézségekbe ütközött, mivel Streicher mint a Landstag, majd később a Reichstag tagja mentelmi jogot élvezett. A lap 1927 -ben – az egyetlen megbízható ilyen jellegű adat szerint – csupán tizenháromezer példányban kelt el, de a nácik hatalomra kerülés ének utolsó szakaszában országos olvasottságra tett szert.[111]

A médiumok által gyakorolt erőszak sajnos nem volt egyoldalú. ahogyan a náci bandák mellett a kommunisták is módszeresen vitték ki az utcára az erőszakot, és ekként együttműködtek az országos méretű erőszak előkészítésében, éppúgy liberális oldalról is sűrűn éltek az írásos gyalázkodás módszerével, amelyből a zsidók is alaposan kivették a részüket. A zsidóknak természetes érzékük volt a szatírához, Németországban pedig Heine teremtett olyan hatékony és nemegyszer minden mérséklettől elrugaszkodó mintát, amelyből sok ké-

sőbbi zsidó író merített ihletet. 1899 és 1936 között Karl Kraus bécsi író (1874-1936), aki Heinéhez hasonlóan kikeresztelkedett, *Die Fackel* (Fáklya) címen kiadott lapjában újszerű példát adott az agresszív szatírára, amely nemegyszer zsidók, például Herzl és Freud ellen irányult. „A pszichoanalízis – írta – a legújabb zsidó betegség", és „a tudatalatti az emberi gondolatok gettója". Kraus gyilkos pontossággal találta el az emberek és jelenségek sebezhető pontjait, amiért a weimari Németországban széles körben csodálták és utánozták. Ugyanezt az adottságot használta ki fölöttébb kihívó módon Kurt Tucholsky (1890-1935) és a *Weltbühne* című hetilap. Ez utóbbi sem ért el magas példányszámot (1931-es adat szerint tizenhatezer példány talált gazdára), de elsöprő erejű vitákat gerjesztett azzal, hogy tudatosan támadta mindazt, ami a „becsületes gondolkodású" németek szívének kedves volt. Tucholsky 1929-ben kiadott könyve, a *Deutschland, Deutschland über alles,* egyaránt támadta az igazságszolgáltatást, az egyházakat, a rendőrséget, Hindenburgot, a szociáldemokratákat és a szakszervezeti vezetőket, és volt benne egy remek fotómontázs a német tábornokokról, ezzel a címmel: „Állatok néznek rád."[112]

A baloldali médiumok által szított erőszak kezdettől fogva az antiszemiták kezére játszott. *Biblischer Antisemitismus* című, 1920-ban kiadott értekezésében, amelyre a nácik előszeretettel hivatkoztak, Karl Gerecke igen ügyesen használta fel a *Weltbühne* csipkelődéseit. Különösen veszélyesek voltak azok a támadások, amelyeket a zsidók a hadsereg ellen intéztek. A zsidó frontharcosok szervezete hivatalos adatokra támaszkodva mutathatta ki, hogy a háborúban szolgált, elesett, megsebesült és kitüntetett zsidók száma pontosan megfelelt a zsidóság népességen belüli arányának, ám mindhiába: széles körben elterjedt a meggyőződés, amelyet Hitler és a nácik nemcsak osztottak, de lankadatlan kitartással terjesztettek is, miszerint a zsidók kibújtak a katonáskodás alól, sőt „hátba döfték" a hadsereget. A hadsereg és a junkerek legszilajabb szatirikus ábrázolója, George Grosz, a grafikus és festő, maga ugyan nem volt zsidó, de zsidó képzőművészekkel és írókkal állt szoros kapcsolatban, és ezért azt állították, hogy ezek „bujtották fel". Tucholsky Grosznak volt az irodalmi megfelelője. Számos megállapítását eleve arra szánta, hogy felbőszít se az embereket: „Nincs a német hadseregnek olyan titka – írta például –, amelyet ne adnék ki készséggel egy külföldi hatalomnak."[113] Csakhogy a felbőszített emberek, kivált ha nehézségeik vannak az önkifejezéssel, és nem tudnak hasonló műfajban visszavágni, hajlamosak a tettleges bosszúra, vagy pedig olyanokra szavaznak, akik ezt átvállalják tőlük;

Tucholsky és a többi szatirikus pedig nem pusztán a hivatásos katonatiszteket ingerelte fel, hanem a háborúban elesett számtalan besorozott katona hozzátartozóit is. Az antiszemita és nacionalista sajtó mindenesetre gondoskodott róla, hogy Tucholsky maróbb támadásai a lehető legszélesebb nyilvánossághoz jussanak el.

Egyes zsidók mindent elkövettek, hogy szabaduljanak a hazafiatlanság és a bolsevik hajlamok rájuk erőszakolt bélyegétől.[114] Zsidó gyermekeket képeztek ki iparosnak és gazdálkodónak. Az 1920-as évek elején egy berlini ügyvéd, dr. Max Naumann, aki korábban századosként szolgált a hadseregben, megalakította a Német Nacionalista Zsidók Ligáját. Kameraden néven működött egy jobboldali zsidó ifjúsági szervezet is, ahogy a zsidó frontharcosoknak is megvolt a maguk nemzeti ligája. Naumann azonban elkövette azt a hibát, hogy megpróbálta csökkenteni Hitler zsidógyűlöletének jelentőségét: politikai géniusznak tüntette fel, aki visszaállíthatja Németország prosperitását, és társaival együtt abba a tévhitbe ringatta magát, hogy a nácikkal ki lehet egyezni.[115] Mindenesetre semmi sem utal rá, hogy a zsidóságot bármilyen kezdeményezésükkel népszerűbbé tették volna.

A hazafias német zsidók mindenekelőtt egyetlen leküzdhetetlen akadályba ütköztek: magába a weimari köztársaságba. Ez az állam a vereségből született, neve feloldhatatlanul a vereséghez kapcsolódott, és a legtöbb német szemében *Judenrepublik* volt, amelyet a legszorosabb szálak fűztek a zsidósághoz; megalapításától bukásáig malomkőként terhelte a zsidók nyakát. Így volt ez annak ellenére, hogy a zsidók, a legkorábbi időszaktól eltekintve, alig játszottak szerepet a köztársaság politikai életében; Rathenau, valamint Rudolf Hilferding, az 1923-as, majd 1928-as pénzügyminiszter voltak az első és utolsó, valamennyire is jelentős weimari zsidó politikusok. Az igaz, hogy a Német Kommunista Párt megalakításában a zsidók döntő szerepet játszottak; ám a sztálinizmus felemelkedésével párhuzamosan itt is, akárcsak Oroszországban, kiszorultak a párthierarchia vezető posztjaiból. 1932-ben a párt ötszáz képviselőjelöltjéből és száz megválasztott képviselőjéből egyetlenegy sem volt zsidó.[116] A Szociáldemokrata Párt élén munkásszármazású, keresztény szakszervezeti vezetők álltak, akiknek többsége csöppet sem szívelte a nemkívánatos középosztálybeli értelmiségieknek tekintett baloldali zsidókat. Maga a weimari alkotmány, amely az arányos képviselet elvén alapult, nagyon is kedvezett a szélsőséges pártoknak; a mindenkori győztest előnyben részesítő, többségi brit választási rendszeren belül a nácik soha nem is kerülhettek volna törvényesen hatalomra. És a

Tucholskyhoz hasonló zsidó szatirikusok Weimart éppoly ádázul támadták, mint maguk a nácik.

Az azonosítás azonban ott volt a levegőben, és igazából a kultúrában gyökerezett. Ellenségeik vádja szerint a zsidók elrabolták a német kultúrát, és valami új, idegenszerű fogalommá változtatták – ez volt az úgynevezett *kultúrbolsevizmus.* A kultúra ilyetén elidegenítésének vádja rendkívül hatásos és veszedelmes volt. Bizonyos zsidó írók fel is hívták rá a figyelmet. Kafka például úgy fogalmazott, hogy a német nyelv zsidó használata „idegen tulajdon elbitorlása" volt; olyan tulajdoné, amelyet „nem megszereztek, hanem elloptak, és (viszonylag) gyorsan elsajátítottak", de amely „akkor is másvalaki tulajdona marad, ha egyetlen fogalmazási hiba sem mutatható ki benne". A *Kunstwart*-ba írott, „A német-zsidó Parnasszus" című cikkében Moritz Goldstein már a háború előtt is figyelmeztetett: a zsidók fokozatosan magukhoz ragadják egy olyan nép kultúráját, amely erre nem hatalmazta fel őket.[117] A weimari köztársaság létrejöttével a zsidóknak a német kulturális életben betöltött szerepe még jobban megnőtt, főleg mivel az általuk képviselt haladó vagy újszerű elképzelések mindinkább polgárjogot nyertek. Így került rá sor, hogy a Porosz Akadémiának 1920-tól az impresszionista Max Liebermann személyében első ízben zsidó elnöke legyen.

Mindazonáltal helytelen a feltételezés, mely szerint a weimari köztársaság idején a zsidók magukhoz ragadták volna a német kultúrát. Ezzel összefüggésben tudni kell, hogy a húszas években Németország gazdagabb volt tehetségekben, mint bármikor azelőtt vagy azóta. A zenében a németek mindig kiemelkedőt alkottak, és irodalmuk is erős volt, most azonban a képzőművészet terén is az élre törtek. Egy időre Berlin lett a világ kulturális fővárosa. Berlint az antiszemiták mindig gyűlölték. A Hitler-elõd Wolfgang Kappnak, aki 1920-ban Berlinben egy kudarcba fulladt puccsal próbálkozott, volt egy mondása: „Mi lett Berlinből? A zsidók játszótere."[118] A zsidók fontos szerepet játszottak a weimari kultúrában, amely nélkülük nem bontakozhatott volna ki, de szerepük nem volt uralkodó. Bizonyos területeken, különösen a festészetben és az építészetben, viszonylag kis számban képviseltették magukat. Zsidó regényíróból sok volt – például Alfred Döblin, Franz Werfel, Arnold Zweig, Vicki Baum, Lion Feuchtwanger, Alfred Neumann és Bruno Frank –, de a vezető személyiségek, mint Thomas Mann, nem voltak zsidók. Kétségtelen, hogy a nemzetközi és német zenei életet kivételes mértékben gazdagították. Az előadók között voltak fiatal zsenik, mint Jascha Heifetz és Vladimir Horowitz, és

elismert mesterek, mint Artur Schnabel és Artur Rubinstein. Berlin vezető karmesterei közül ketten, Otto Klemperer és Bruno Walter, zsidók voltak. Kurt Weill szerezte a zenét Brecht 1928-as *Koldusoperá*jához, amely megírása első évében több mint négyezer előadást ért meg szerte Európában. Ott volt Arnold Schönberg és iskolája, bár Schönberg két leghíresebb tanítványa, Berg és Webern nem volt zsidó. A német zene azonban ekkoriban olyan gazdag volt, hogy a zsidó muzsikusok, létszámuk és tehetségük ellenére, csak egy részét tették ki. Az 1929-es berlini fesztiválon fellépett Richard Strauss, Toscanini, Casals, George Szell, Cortot, Thibaud, Furtwängler; Bruno Walter, Klemperer és Gigli. Mit bizonyított mindez? Csak azt, hogy a zene nemzetközi, a berliniek pedig szerencsés emberek.

Abban, hogy a német mozik a húszas évek folyamán oly sikeresen működtek, a zsidóknak kétségkívül oroszlánrészük volt. A háború alatt tilos volt angol, francia, majd később amerikai importfilmeket játszani. hogy a kétezer német és az ezer osztrák mozi megteljen, a német filmgyártó cégek száma az 1913-as harmincról 1919-ig kétszázötvenre emelkedett, és a háború után a német film vezető szerepet játszott Európában. 1921-ben Németország kétszáznegyvenhat játékfilmet gyártott, nagyjából ugyanannyit, mint Amerika; 1925-ben kétszázhuszonnyolc játékfilmmel kétszer annyit állított elő, mint Anglia és Franciaország együttvéve.[119] A német filmek mennyisége és minősége nagyrészt a zsidó közreműködőknek volt köszönhető. A *Dr. Caligari* forgatókönyvét Hans Janowitz és Carl Meyer írta, s a producere Erich Pommer volt, a *Metropolis*-t Fritz Lang rendezte – és ez csak kettő a legnagyobb hatás ú filmek közül. Az olyan rendezők, mint Ernst Lubitsch, Billy Wilder, Max Ophüls és Alexander Korda, az olyan színészek, mint Peter Lorre, Elisabeth Bergner, Pola Negri és Conrad Veidt más ragyogó zsidó tehetségekkel együtt járultak hozzá a német film aranykorához, hogy később, Hitler hatalomra jutása után, egy új diaszpóra élén Hollywoodba, Londonba és Párizsba tegyék át működésük színhelyét. A német filmben tagadhatatlanul erős volt a zsidó elem; a *gólem* fogalma[120] például egyaránt lenyűgözte Langot és G. W. Pabstot. Egészében azonban a húszas évek német filmgyártása inkább volt látványos és vállalkozó szellemű, semmint politikailag vagy kulturálisan elkötelezett, és napjainkra már nehéz kideríteni, miért növelte a németeknek a zsidókkal kapcsolatos kulturális paranoiáját.

A művészeti ágak közül a színházban, különösen a berlini színházban volt a legerősebb a zsidó befolyás. Időnként úgy tetszett,

mintha az olyan drámaírók, mint Carl Sternheim, Arthur Schnitzler, Ernst Toller, Walter Hasenclever, Molnár Ferenc és Carl Zuckmayer vagy az olyan nagy hatalmú rendező-producerek, mint Max Reinhardt, valóban uralkodnának a színházi életben, amely általában divatosan baloldali, republikánus, kísérletező szellemű és szexuálisan kihívó volt – forradalminak azonban semmiképpen sem lehetett nevezni, és jellegében inkább volt kozmopolita, semmint zsidó.

A weimari időszak egyetlen olyan intézménye, amely bizonyos mértékig megfelelt a zsidó „kultúrbolsevizmus" antiszemita sztereotípiájának, az 1923-ban létrejött frankfurti Társadalomkutató Intézet volt. Teoretikusai, az élen Theodor Adornóval, Max Horkheimerrel, Herbert Marcuséval, Erich Fromm-mal és Franz Neumann-nal, a marxizmusnak egy humanista változatát hirdették, amelyben a kultúra fontosabbnak számított, mint a gyakorlati politika. Az említettek munkásságában kétségkívül szerephez jutottak bizonyos zsidó magatartásformák és elképzelések. Lenyűgözte őket Marx elidegenedési elmélete; nagyon is tudatában voltak a pszichoanalízis jelentőségének, és különböző utakon a marxizmus „freudizálására" törekedtek. Emellett marxista módszerek révén azt is be akarták bizonyítani, hogy a legtöbb embernek a kulturális abszolútumokról kialakult elképzelését társadalmi és gazdasági előfeltételek határozzák meg. Ezek valóban felforgató hatású gondolatok voltak, és az ötvenes évektől kezdve nagyon hatásosnak is bizonyultak – ám a húszas években még nagyon kevés német hallott a frankfurti iskoláról. Különösen igaz ez az iskola leghíresebb neveltjére, Walter Benjaminra (1892-1940), aki viszonylag ritkán tudta gondolatait nyomdakész formában megfogalmazni, és ezért életében kevés írása jelent meg: mindössze néhány cikk és tanulmány, a doktori értekezése, egy aforizmagyűjtemény és néhány annotált levél a német kultúra felemelkedéséről. Életművét valójában Adorno állította össze, és adta ki 1955-ben.

Benjamin ugyan vallástalan volt, mégis ő a modern német gondolkodók közül az egyik legzsidóbb. Ahogy bizalmas barátja, a történész Gershom Scholem rámutatott, gondolkodása két alapvető zsidó fogalom körül forgott: az egyik volt a reveláció – az igazság feltárulása a szent szövegek közvetítésével –, a másik a megváltás.[121] Benjamin mindig valamilyen messianisztikus erő után kutatott. 1914 előtt ezt az erőt az ifjúság jelentette számára: egyik vezetője volt a Gustav Wyneken által alapított, nagyrészt zsidókból álló radikális ifjúsági mozgalomnak. Amikor azonban 1914-ben Wyneken hazafias fordulatot hajtott végre, Benjamin megtagadta, és a háború után már az iro-

dalomban kereste a Messiást, azt állítva, hogy bizonyos nagyformátumú szövegeket, mint például a Tórát, exegetikai alapon kell feltárni, hogy megtaláljuk bennük az erkölcsi megváltás kulcsát. A kabbala egyik legfőbb elvét alkalmazta az irodalomra: a szavak, fejtegette, ugyanolyan értelemben szentek, ahogy a Tóra szavai is fizikailag kapcsolódnak Istenhez. Az isteni és emberi nyelv közötti kapcsolat következtében az ember hivatott rá, hogy bevégezze a teremtést; e folyamat legfőbb eszközei a szavak, vagyis a megnevezés, valamint a gondolatok megfogalmazása. Benjamin alkotta meg „a nyelv kreatív mindenhatósága" kifejezést, és rámutatott, hogy a szövegek faggatása során nem csupán felszíni jelentésüket kell felfedeznünk, hanem a mélyben rejlő üzenetüket és struktúrájukat is.[122] Ennélfogva Benjamin is, akárcsak Marx és Freud, ahhoz az irracionális-gnosztikus zsidó hagyományhoz csatlakozott, amely a létezés felszíni rétege alatt mély, titkos és az életet megvilágító jelentéseket tár fel. A technika, amelyet ő maga először az irodalomra, később a történelemre is alkalmazott, az idők során általánosabb jelleget öltött; Claude Lévi-Strauss például az antropológiában, Noam Chomsky pedig a nyelvészetben élt vele. A gnoszticizmus, különösen értelmiségiek számára, az irracionalizmus legcsábítóbb formája, és a Benjamin által kísérleti alapon kifejlesztett sajátos gnoszticizmus strukturalizmussá bővített formájában az 1950-es évektől az értelmiségi körök egyik meghatározó irányzatává vált.

Különösen nagy hatásúak voltak Benjaminnak azok a fejtegetései, amelyekben kiemelte: az uralkodó osztályok azért manipulálják a történelmet, hogy meghosszabbítsák a maguk szükségleteit, illúzióit és ámításait. Amikor a harmincas években elsötétült a láthatár, Benjamin, mintegy harmadik Messiásként, megalkotta a maga marxizmusváltozatát. Amit „marxi időnek" vagy marxi millenniumnak nevezett, tulajdonképpen saját alternatívája volt a reformok hosszú és kevéssé eredményes történelmi folyamatával szemben. A történelmi folyamatosságból – kedves kifejezésével élve – „ki kell robbantani" „a most-idővel megterhelt múltat", és helyébe, a felvilágosodás és a társadalmi demokrácia érdekében, a forradalmat kell iktatni: s amikor a forradalmi esemény, *alias* a messianisztikus történés bekövetkezik, megáll az idő *(Stillstand). Geschichtsphilosophische Thesen* című munkájában Benjamin azt fejtegette, hogy a politika nem csupán a jelen, tehát egyszersmind a jövő irányításáért folytatott elszánt fizikai küzdelem, hanem egyidejűleg intellektuális küzdelem is a múlt emlékének birtokbavételéért. Egy megragadó mondatában kijelentette, hogy „ha győz a (fasiszta) ellenség, még a halottak sem lesznek biztonságban

előle.”[123] A legtöbb tudásforma szerinte relativisztikus, burzsoá csinálmány, amelyet át kell alakítani proletár vagy osztály nélküli igazsággá. E csillogó, de romboló hatású megállapítások iróniája abban rejlik, hogy bár maga Benjamin a tudományos történelmi materializmusban vélte felfedezni eredetüket, valójában a judaisztikus irracionalizmus termékei voltak – vagyis megismétlődik a régi történet azokról a mélységesen spirituális beállítottságú emberekről, akik, ha már nem tudnak hinni Istenben, leleményes pótlékokkal helyettesítik a vallási dogmákat.

Emellett rá kell mutatni, hogy Benjamin nem is vetette el a vallást maradéktalanul. Munkássága tele van sajátságos utalásokkal az időre és a sorsra; még a gonosszal és démonokkal is találkozunk benne. A vallás hivatkozási rendszere nélkül elveszettnek érezte magát. Hitler hatalomra kerülése után Párizsba menekült, és ott, a Café des Deux Magots-ban életének diagramjaként – ahogy nevezte – egy reménytelen labirintust rajzolt; és jellemző módon még ezt is elvesztette.[124] 1939 végén megpróbált át jutni Franco Spanyolországába, de a határnál feltartóztatták. Az egyik legközelebbi barátja már öngyilkosságot követett el, ahogy önkézzel vetett véget életének Tucholsky és sok más zsidó értelmiségi is; Benjamin pedig élete utolsó szakaszában a jelek szerint az öngyilkosságban látta a krisztusi Messiást, a halál általi megváltást. Annyi bizonyos, hogy végzett magával; Port-Bou tengerre néző temetőjében helyezték végső nyugalomra. A temetésen azonban senki sem volt jelen, és amikor valamivel később, de még 1940-ben Hannah Arendt meg akarta keresni a sírját, nyomát sem találta. Végső, öntudatlan gesztusa volt ez az elidegenedésnek és a zűrzavarnak – jelképes értékű emlékeztető arra, hogy a zsidó értelmiség (ahogy erre már rámutattunk) éppolyan tehetetlenül és magányosan sodródott az új korban, mint bárki más. Hosszú távon Benjamin bizonyult a legnagyobb hatásúnak a weimari kulturális újítók között, ám akkoriban kevés német ismerte a nevét.

Merő összeesküvési elméletként kell-e értékelnünk a német nacionalizmus vádját, miszerint Weimar kulturális életét a zsidók irányították? Nos, az állításnak volt bizonyos igazságtartalma. Jelentős újságok és kiadók voltak zsidó tulajdonban. Bár a legtöbb német kiadó csakúgy, mint Berlin, München, Hamburg és más nagyvárosok legnagyobb példányszámú újságjai, nem zsidók kezében voltak, a legkiválóbb kritikusokat az olyan liberális zsidó lapok foglalkoztatták, mint a *Berliner Tageblatt*, a *Vossische Zeitung* és a *Frankfurter Zeitung*, és kulturális szempontból ez utóbbiak befolyása volt a legerősebb; ahogy

a kiadói szakmában is a legnagyobb tekintélynek a zsidó vállalkozások, a Kurt Wolff, a Carriers vagy az S. Fischer örvendtek. A színházi, zene-, képzőművészeti és könyvkritikusok között jelentős százalékarányt képviseltek a zsidók, és ők álltak számos jelentős galéria és a kulturális kereskedelem egyéb központjai élén. Úgy látszott, az ő kezükben van a kezdeményezés, ők diktálják a kulturális divatokat, rajtuk múlik, kinek a nevét ismeri meg a közvélemény. Tényleges hatalmukat összekeverték a baloldali értelmiség egészének hatalmával, ez pedig irigységet, frusztrációt és indulatokat keltett. A zsidók kulturális diktatúrájának vádja erős fegyver volt az igazi diktatúrára törő Hitler kampányában.

Mindazonáltal a nácik soha nem jutottak volna hatalomra a nagy gazdasági válság nélkül, amely az Egyesült Államok mellett éppen Németországot sújtotta a legkeményebben. A válság mélypontja mindkét országban 1932 nyarán következett be, s a kilábalás első jelei Amerikában is, Németországban is csak 1933 derekán mutatkoztak. A döbbenetesen magas munkanélküliségért a választók mindkét országban a politikai hatalom letéteményeseit hibáztatták: Amerikában a republikánus pártot, Németországban a weimari köztársaságot. A német, illetve az amerikai polgárok mindössze két nap eltéréssel egyaránt 1932 novemberében járultak az urnákhoz, és mindkét választás rendszerváltáshoz vezetett. A történésekben szerephez jutott a vak véletlen gonosz játéka is. November 6-án a német választópolgárok 33,1 százaléka a nácikra szavazott (akik 1932 júliusához képest szavazatokat veszítettek). Két nappal később Amerikában F. D. Roosevelt földcsuszamlásszerű győzelmet aratott; a választáson egyébként a zsidók szakítottak hagyományos republikánus (és szocialista) elkötelezettségükkel, és 85-90 százalékuk a demokratákra adta voksát. Ugyanaz a dühödt változtatási vágy, amely Amerikában olyan férfit juttatott hatalomra, akit Hitler egykettőre a zsidókkal azonosított, Németországot politikai zsákutcába sodorta, amelyből csak 1933. január 30-án, Hitler kancellári kinevezésével nyílt kiút.

Így hát a fejlemény, hogy Németországban egy antiszemita rendszer ragadta meg a hatalmat, korántsem volt törvényszerű. Ám mihelyt Hitler megszilárdította a maga személyi és pártdiktatúráját - amihez bőven elég volt nyolc hét 1933 februárjában és márciusában –, bizonyosra lehetett venni, hogy megindul a módszeres támadás a zsidók ellen. Különösen a zsidó írók, művészek és más értelmiségiek látták előre a támadás irányát, és a legtöbben sietve elhagyták az országot – minek következtében Hitler végül kevesebb zsidó értelmi-

ségit ölt meg, mint Oroszországban Sztálin. Közelebbről megnézve azonban kitűnik, hogy a nácik zsidóügyi politikája egyelőre beérte a konvencionális állami antiszemitizmushoz való visszatéréssel. Az 1920-as pártprogram azt szabta feladatul, hogy a zsidókat meg kell fosztani a német állampolgárságtól, ezen belül a hivatalviselés jogától és a választójogtól; ennek értelmében a zsidók „vendégeknek" számítanak, és azokat, akik 1914 után költöztek az országba, kiutasítják; továbbá homályosan a zsidó tulajdon kisajátításával is fenyegetőztek.[125] Ám Hitler számos beszédében, valamint a *Mein Kampf*-ban nem érte be ennyivel, és fogadkozott, hogy a zsidók ellen erőszakot fog alkalmazni; 1922-ben pedig, Josef Hell őrnaggyal folytatott beszélgetésében, ennél is tovább ment. Ha hatalomra kerül, ígérte, „a zsidók megsemmisítése lesz az első és legfőbb feladatom. (…) Mihelyt a zsidók elleni gyűlöletet és harcot kellően felszítjuk, ellenállásuk óhatatlanul igen hamar összeomlik. Magukat nem tudják megvédeni, védelmükre pedig senki nem fog vállalkozni." Kifejtette Hell őrnagynak azt a meggyőződését, miszerint minden, az övéhez hasonló forradalom fókuszában szükség van hasonló ellenséges indulatokra, hogy „a széles tömegek gyűlölete" kifejeződhessen. A zsidókat egyébként nemcsak személyes meggyőződése alapján szemelte ki, hanem racionális politikai számításból is: „a zsidók elleni küzdelem nemcsak sikeres lesz, hanem ugyanolyan népszerű is". A Hell-lel folytatott beszélgetés különösen tanulságos, mivel jól szemlélteti Hitler antiszemita dinamikájának kettős természetét, az érzelmi alapú gyűlölködés és a hideg észszerűség sajátos elegyedését. Ez alkalomból egyaránt bepillantást engedett logikai apparátusába és a benne fortyogó indulatokba:

> Akasztófákat állíttatok majd, Münchenben például a Marienplatzon, annyit, amennyit csak a forgalom lehetővé tesz. És akkor a zsidókat felakasztják, egyiket a másik után, és addig maradnak az akasztófán, amíg nem kezdenek bűzleni. (…) Ahogy az egyiket leoldják, jön a helyére a következő, és ez így megy majd mindaddig, amíg Münchenben az utolsó zsidót is ki nem irtjuk. Ugyanez történik majd a többi városban is, amíg csak Németország az utolsó zsidajától is meg nem tisztul.[126]

Az említett kettősség a zsidók ellen alkalmazandó erőszak két formájában fejeződött ki: egyaránt szükség lesz a pogrom spontán, érzelmi alapú, zabolátlan erőszakára, és arra a hűvös, módszeres, törvényes és szabályozott erőszakra, amelyet az állam a törvényeken és a rendőri szerveken át érvényesít. Amilyen mértékben közeledett Hitler a hatalomhoz, és lett járatosabb a hatalom megszerzéséhez szükséges

taktikák alkalmazásában, úgy szorította háttérbe az érzelmi elemet, és helyezte a hangsúlyt a törvényességre. Weimar ellen az volt az egyik legfőbb panasz, hogy szabadjára engedi az utcákon tobzódó politikai törvénytelenséget; és számos német szemében Hitlernek éppen az volt az egyik legfőbb vonzereje, hogy megígérte: ő majd véget vet ennek az állapotnak. Ugyanakkor Hitler már jóval a hatalom megragadása előtt megfelelő eszközöket mozgósított, hogy személyes antiszemitizmusának mindkét aspektusát kiélhesse. Az egyik oldalon ott voltak a párt utcai gengszterei, az SA barnaingesei, akiknek száma 1932 végén már a félmilliót is meghaladta: ők verték össze a zsidókat az utcán, s időnként egyet-egyet meg is gyilkoltak közülük. A másik oldalon pedig készenlétben álltak az SS elit alakulatai: rájuk várt a feladat, hogy képviseljék a rendőri erőszakot, igazgassák a táborokat, és működtessék a zsidóellenes állami erőszak gondosan megtervezett apparátusát.

Hitler uralmának tizenkét éve alatt ez a kettősség mindvégig megmaradt. A zsidók egyaránt estek áldozatul hirtelen, át nem gondolt egyéni erőszakcselekményeknek és a nagyipari alapon megszervezett módszeres állami kegyetlenkedésnek. Az első hat évben, amikor még béke volt, az üldöztetések kiszámítottan ingadoztak e két véglet között. Amikor aztán a háborúval együtt eljött a sötétség és a hallgatás kora, fokozatosan a második változat vált uralkodóvá, méghozzá gigantikus méretekben. Egyfelől igaz, hogy Hitler szeretett rögtönözni, elvégre zseniális taktikus volt, aki gyakran utólag reagált az eseményekre; ahogy az is igaz, hogy az üldözés méreteinél és változatosságánál fogva önálló dinamizmusra tett szert. Másfelől viszont mindig meghatározó mértékben érvényesült az átfogó stratégia és ellenőrzés is, amely senki mástól, csakis Hitlertől eredt, és kifejezte a lényéhez szervesen hozzátartozó antiszemitizmust. A holokauszt meg volt tervezve – és Hitler tervezte meg. Ez az egyetlen olyan következtetés, amely az egész iszonyatos folyamatban eligazít.

Amikor Hitler hatalomra került, zsidóellenes politikáját két tényező szorította korlátok közé. Mindenképpen újjá kellett építenie a német gazdaságot, mégpedig minél gyorsabban, s ezért óvakodnia kellett attól a bomlasztó hatástól, amellyel a jómódú zsidó közösség tulajdonának kisajátítása és tagjainak elűzése járt volna. Emellett fegyverkezni is akart, ugyancsak a lehető leggyorsabban, ehhez pedig meg kellett nyugtatnia a nemzetközi közvéleményt, nem pedig elrettentenie a kegyetlenkedés tömeges megnyilvánulásaival. Ezért olyan módszerekkel élt, amilyeneket a 14. és 15. századi Spanyolországban alkalmaztak a zsidók ellen. Pártolta és bátorította az egyéni erőszak-

cselekményeket, amelyek aztán ürügyül szolgáltak a zsidók elleni hivatalos és törvényben rögzített intézkedésekhez. Ehhez a kettős célkitűzéshez megvoltak a maga végrehajtói. Propagandafőnöke, Goebbels volt a csőcselék felbujtására alkalmas új Vicente Ferrerje; Heinrich Himmler, az SS vezetője, a hűvös és engesztelhetetlen Torquemadája. Goebbels szónoklatainak és az általa irányított médiának a hatására már röviddel a hitleri hatalomátvétel után elkezdődtek a barnaingesek és a párttagok zsidók ellen intézett támadásai; megszerveződtek a bojkottok, terrorizálták a zsidó üzleti vállalkozásokat. Hitler kinyilvánította, hogy helyteleníti ezeket az úgynevezett „egyéni akciókat", de büntetlenül hagyta őket, és lehetővé tette, hogy 1935 nyarán elérj ék tetőpontjukat. Ekkor aztán egy nagy beszédében velük igazolta a nürnbergi törvények szeptember 15-i bevezetését. Ezekben a törvényekben megvalósult az eredeti, 1920-as pártprogram: a zsidókat megfosztották alapvető jogaiktól, és hozzáláttak, hogy elszigeteljék őket a lakosság többi részétől. Visszatérés volt ez a középkori rendszer legrosszabb változatához; de mert a múltnak ez a felújítása gyűlöletességében is legalább ismerős volt, sikerült vele megtéveszteni a zsidókat (és velük a világ többi részét): azt hitték, hogy a nürnbergi rendszer révén a zsidók a náci Németországban valamifajta alacsony, de legalább törvényes és állandó státust kaphatnak. Nem vették figyelembe Hitler egyidejű figyelmeztetését, amikor ugyanebben a beszédében megjegyezte: amennyiben ezek az intézkedések, amelyek egy „önálló állami megoldás" felé mutatnak, nem válnának be, akkor szükségessé válhat egy olyan új törvény, amely „a kérdést a végső megoldás érdekében a Nemzetiszocialista Párt hatáskörébe utalja".[127] A valóságban már javában zajlottak az előkészületek ennek az alternatívának a bevezetésére. Himmler már hét héttel a hatalomátvétel után megnyitotta Dachauban az első koncentrációs tábort, és azóta egy olyan elnyomó rendőri apparátus irányítását kaparintotta magához, amilyenre Sztálin Oroszországán kívül sehol másutt nem akadt példa.

A nürnbergi törvények talapzatán fokozatosan kialakult a zsidók tevékenységét korlátozó intézkedések egyre terebélyesedő felépítménye. 1938 őszére a zsidók gazdasági hatalmát megsemmisítették. A német gazdaság újból megerősödött, és lezajlott az ország újrafelfegyverzése is. Több mint kétszázezer zsidó menekült el – ám az *Anschluss,* azaz Ausztriának Németországhoz csatolása ugyanennyi osztrák zsidóval növelte a létszámot. A „zsidókérdés" tehát továbbra is megoldatlan maradt, és Hitler felkészült rá, hogy a következő fázisban ezt a kérdést nemzetközi síkra terelje. Ha Németországban szét-

zúzták is a zsidók hatalmát, Hitler beszédeiben visszatérő és egyre hangsúlyosabb téma lett, hogy a külföldi zsidóság hatalma, különösen pedig a részükről fenyegető háborús veszély változatlan maradt. Ez az új dimenzió drámai módon öltött személyes színezetet 1938. november 9-én, amikor Párizsban egy Herschel Grynszpan nevű zsidó megölt egy náci diplomatát. Hitler ekként ürügyet talált rá, hogy kettős technikáját és a hozzá való végrehajtó szerveket mozgósítva ismét továbblépjen. A náci vezetők aznap esti müncheni gyűlésén Goebbels közölte, hogy a zsidóellenes megtorló zavargások máris megkezdődtek. Javaslatára Hitler úgy határozott, hogy amennyiben ezek a zavargások nagyobb méreteket öltenének, nem kell az útjukba állni; ezt pedig úgy értelmezték, hogy a pártnak kell megszerveznie őket. Ekkor következett az úgynevezett Kristályéjszaka. A párttagok törtek-zúztak és fosztogattak a zsidó üzletekben. Az SA brigádokat indított útnak, hogy gyújtsák fel valamennyi zsinagógát. Az SS-hez éjjel tizenegy óra öt perckor jutottak el a hírek. Himmler ezt jegyezte fel: „A parancsot a propagandaigazgatóság adta ki, és azt gyanítom, hogy Goebbels részben hatalomvágyában, amelyet már régóta megfigyeltem nála, részben pedig együgyűségében éppen akkor indította el ezt az akciót, amikor a külföldi politikai helyzet nagyon súlyos. (…) Amikor erre vonatkozóan megkérdeztem a Führert, az volt a benyomásom, hogy semmit sem tudott ezekről az eseményekről."[128] Himmler két óránbelül az utcákra rendelte valamennyi rendőri és SS-egységét, hogy megakadályozzák a tömeges méretű fosztogatást, és húszezer zsidót a koncentrációs táborokba szállítsanak.

Aligha lehet kétséges, hogy Hitler, aki fontos ügyekben mindig csak szóbeli utasításokra szorítkozott, Goebbelst és Himmlert ellentétesen utasította; ez nagyon is megfelelt természetének. Ugyanakkor azonban ebben a gondosan megtervezett epizódban volt egy eleme a káosznak is. Hitler szándéka szerint az egész színjáték arra szolgált, hogy a zsidók ellen további rendszabályokat léptethessen érvénybe. A zavargás ok kirobbantásáért viselt felelősséget rájuk hárították, és egymilliárd márkás (mintegy négyszázmillió dolláros) bírság megfizetésére kötelezték őket. Ám az okozott károk költségét nagyrészt a biztosítótársaságoknak kellett állniuk, s az ügy számos jogi következménnyel járt. Külön igazságügy-minisztériumi rendeletre volt szükség a zsidó kártérítési igények semmissé nyilvánításához. El kellett simítani huszonhat, zsidók meggyilkolásával vádolt párttag ügyét, négy további párttagot pedig, akik zsidó nőket erőszakoltak meg, ki kellett zárni; továbbá különbséget kellett tenni „idealista" és „önző okból el-

követett” kihágások között.[129] Hitler szempontjából az egészben az volt a legzavaróbb, hogy a pogrom nemcsak külföldön, de magában Németországban sem örvendett népszerűségnek.

Hitler ezért taktikát változtatott. Goebbels folytatta az antiszemita propagandát, de a zsidóellenes erőszakban végrehajtóként többé nem vehetett részt; ez a feladatkör mostantól csaknem kizárólagos joggal Himmlert illette meg. A „botrányt”, mint korábban is, új zsidóellenes jogszabályok ürügyéül használták; ezúttal azonban a folyamat szigorúan bürokratikus jelleget öltött. A párt teoretikusai helyett minden lépést tapasztalt hivatalnokok mérlegeltek, hogy jogi szempontból támadhatatlanok legyenek, és összefüggő rendszert alkossanak. Ahogy Raul Hilberg, a holokauszt vezető történetírója rámutat, éppen ez a bürokratizált politika tette lehetővé a holokauszt gigantikus méreteit, és változtatta át a pogromot genocídiummá.

Ugyancsak a bürokratizálásnak tudható be, hogy a zsidóellenes tevékenységben csaknem valamennyi német kormányhivatal és nagyszámú polgári személy is részt vett. Hitlernek a zsidók ellen viselt háborúja össznemzeti erőfeszítéssé alakult. A politika végrehajtásához a zsidókat először meg kellett jelölni, utána meg kellett fosztani őket tulajdonuktól, majd minél többet egy helyre koncentrálni. A megjelölés az orvosi szakmát és az egyházakat is érintette. A nácik azt tapasztalták, hogy a gyakorlatban túlságosan nehéz a zsidókat faji alapon megkülönböztetni, és kénytelenek voltak vallási ismérvekhez folyamodni. Az 1933. április 11-i alaprendelet, amely kizárta a zsidókat az állami alkalmazásból, azokat minősítette „nem árja eredetűeknek”, akiknek egyik szülője vagy nagyszülője zsidó vallású; ez a meghatározás azonban nézeteltérésekre adott alkalmat. Egy 1935-ben megtartott orvosi tanácskozás, amelyen dr. Wagner, a párt egészségügyi főbiztosa, dr. Blome, a Német Orvosok Szövetségének főtitkára és dr. Gross, a fajpolitikai hivatal vezetője vett részt, úgy döntött, hogy a negyedvér zsidók németek, a félzsidók azonban zsidók, mivel (Blome szerint) „a félzsidóknál köztudottan a zsidó gének a dominánsak”. Az állami hivatalok azonban nem értettek egyet ezzel a meghatározással. Náluk az a félzsidó számított zsidónak, aki vallásos volt vagy zsidó volt a házastársa, és az ő akaratuk érvényesült, elvégre ezekben a hivatalokban dolgozták ki a törvények részletes szövegét, köztük az 1935. november 14-i birodalmi állampolgársági törvényét. A Belügyminisztériumban mintegy huszonhét fajügyi rendeletet dr. Bernhard Losener, egy korábbi vámtisztviselő fogalmazott meg; neki gyakorlata volt a vámköteles áruk közötti finom megkülönböztetésekben. Állá-

sok széles skálája esetében a folyamodóknak egyértelműen kellett bizonyítaniuk árja származásukat; egy SS-tisztnek 1750-ig visszamenően kellett igazolnia fajtisztaságát, de még egy beosztott állami tisztviselőnek is hét hitelesített dokumentumra volt szüksége. Ekként be lettek vonva a munkába az egyházak is, mivel 1875-76 előtt csak ők vezettek anyakönyveket. Új szakma született: a *Sippenforscher*-nek nevezett családfa-kutatóé, Létrejött a részleges zsidók egy harmadik faja, a *Mischling;* a kategóriát tovább bontották első- és másodfokúakra. Megszaporodtak a besorolás megváltoztatására vagy – ahogy nevezték – a „felszabadításra" irányuló kérelmek, és ahogy ez annak idején a cári Oroszországban is történt, a rendszer hamarosan utat nyitott a nepotizmusnak és a korrupciónak. A kancellária egyik tisztviselője, egy másodfokú *Mischling,* akit Hitler kedvelt, 1938 szentestéjén éppen a karácsonyfát ülte körül családjával, amikor a Führer személyes karácsonyi ajándéka gyanánt megkapta a „felszabadítást".[130]

A zsidóknak tulajdonuktól való megfosztása vagy, ahogy nevezték, az árjásítás az üzleti élet népes csoportjait vonta be a rendszerbe. 1935 augusztusától állami teljhatalommal felruházott bojkott-bizottság létesült, tagjai között Himmlerrel és Streicherrel; ez nyomást gyakorolt a zsidókra: árusítsák ki üzleteiket, vállalkozásaikat olyan olcsón, hogy a németeknek megérje a mihamarabbi vásárlás. A folyamatban fontos szerep várt a bankokra, amelyek a tranzakció minden szakaszában profithoz jutottak, sőt gyakran ők maguk vették át a szóban forgó vállalkozást. Többek között ezzel a módszerrel korrumpálták a nácik a német üzleti életet, hogy az végül a végső megoldásból is kivegye a részét. Ugyanakkor az érintettek nemcsak a sötét törvényekből húztak hasznot; Hitler kétarcú módszere minden szakaszban célravezetőnek bizonyult. A zsidók kifosztásában a banditizmus éppúgy szerephez jutott, mint a törvény. Az IG Farben és a Deutsche Bank azután nyelte le az Österreichische Kreditanstaltot és ipari érdekeltségeit, hogy az SA magával vitte és kidobta a robogó kocsiból az osztrák bank egyik vezetőjét, egy másikat pedig ugyanennek a szervezetnek a tagjai házkutatás közben agyonrugdaltak. Louis Rothschild bárót a rendőrség letartóztatta, és túszul tartotta fogva mindaddig, amíg a család nem volt hajlandó potom áron megválni minden tulajdonától. Az üzlet megkötése után a Dresdner Bank levélben mondott köszönetet Himmler vezérkari főnökének, amiért a rendőrség olyan eredményesen működött közre az ár letörésében.[131]

A zsidók koncentrálása, amely a lakosság többi részétől elvágta és merőben más bánásmódnak vetette alá őket, már a német nép egé-

szének bevonásával ment végbe. Ez a nehéz és fölöttébb bonyolult folyamat a benne részt vevő sok tízezer hivatalnoktól olyan hidegvérű kegyetlenséget követelt, amely nem sokkal maradt alatta a majdani tényleges gyilkolási folyamat brutalitásának. Mi több: minden német tudta, mi történik. Bizonyos zsidóellenes intézkedésekről a sajtó nem adott hírt; de mindenki láthatta, hogy a zsidók az élet valamennyi területén más és sokkal rosszabb elbánásban részesülnek, mint a többi ember. A Kristályéjszaka után a szexuális érintkezésre és a házasságra vonatkozó törvények egyre szigorodtak, és ádáz buzgalommal alkalmazták őket. Ha egy zsidót rajtakaptak, hogy egy árjával „ fraternizál", automatikusan koncentrációs táborba küldték. Odakerülhetett az árja is, de csak három hónapos „átnevelésre". Ugyanekkor, 1938 novemberében, a zsidókat kitiltották az iskolákból és a vasúti közlekedésből, a váróhelyiségekben és az éttermekben pedig elkülönítették őket. Megkezdődött a zsidóknak elkülönített háztömbökbe való költöztetés e is. Az akciók egy része aprólékosan kidolgozott rendeletekhez igazodott; más részüknek nem volt semmilyen jogi alapja. Hitlernek a zsidók ellen folytatott háborúja elejétől végig kusza elegye volt törvénynek és törvénytelenségnek, módszerességnek és puszta erőszaknak. 1938 decemberében például Himmler, hogy csökkentse a zsidók helyváltoztatási lehetőségeit, és ezzel elősegítse a koncentráció folyamatát, saját hatáskörén belül érvénytelenítette valamennyi zsidó autóvezetői jogosítványát. A tulajdonuktól megfosztott zsidók a nagyvárosokba özönlöttek, az ugyancsak elszegényedett zsidó segélyszervezetek nem tudtak megbirkózni a helyzettel – így hát egy 1939 márciusában hozott rendelet a munkanélküli zsidók esetében bevezette a kényszermunkát.

Mire tehát 1939 szeptemberében kitört a háború, a későbbi szörnyűségek már előrevetítették árnyékukat, és a végrehajtásukra hivatott rendszer embrionális formában már létezett. Mindamellett a háború két lényeges szempontból is új fejezetet nyitott. Először is megváltozott az erkölcsi indoklás, amellyel Hitler a zsidóüldözést igazolta. Ez az erkölcsi okfejtés, lett légyen bármily kezdetleges, fontos elemmé vált a holokausztban: felhasználta a nyilvánosság előtt Goebbels, hogy biztosítsa a német nép beleegyezését vagy közönyét, és élt vele Himmler, hogy felszítsa a lelkesedést az elnyomó gépezet működtetőiben. A háború kitöréséig az érvelés a következőképpen hangzott: mivel a zsidók nemzedékek óta a német nép becsapásával és megkárosításával foglalkoztak, nincs erkölcsi joguk a tulajdonukhoz, tehát a zsidó tulajdon kisajátítására hozott rendszabályok csak visszaszármaztatják a

vagyont az eredeti forrásra, vagyis a birodalomra. A háború bekövetkeztével az érvelés kibővült. Hitler mindig is hangoztatta, hogy a háború, ha kitörne, a nemzetközi színtéren tevékenykedő zsidóság műve lenne; és amikor a háború valóban kitört, minden bekövetkező halálesetért a zsidókat tette felelőssé. Az érvelésben ott rejlett a végkövetkeztetés, miszerint a zsidóknak sem volt többé erkölcsi joguk az életükhöz. Hitler számos alkalommal ki is mondta, hogy a háború siettetI majd a „zsidókérdés" „végső megoldását".

Ez a megállapítás már átvezet a háború másik következményéhez. Az 1933 és 1939 között megszerzett kormányzati tapasztalatok alapján Hitler módosította felfogását az antiszemitizmus népszerűségéről. Általánosságban ugyan gyümölcsöző volt a gyűlöletet konkrét célpontra irányítani, ugyanakkor azonban kiderült, hogy a zsidók elleni nyílt és tömeges méretű fizikai erőszakot mint olyat a német nép, legalábbis békeidőben, nem látja szívesen. A háborúnak azonban megvoltak a maga sajátos követelményei, továbbá sokfajta tevékenységre fátylat is borított – létrejött az a kontextus, amelyben a genocídium végrehajthatóvá vált. A háborút éppenséggel nem a zsidók okozták, ellenkezőleg: a háborút Hitler akarta, hogy a zsidókat elpusztíthassa, méghozzá nem is csak a német zsidókat: az európai zsidóságot akarta megsemmisíteni, hogy az általa mindig is nemzetközinek tartott problémára nemzetközi és végérvényes megoldást találjon. A háborúra szükség volt, hogy ürügyet és megfelelő álcázást biztosítson az akcióhoz, de ez még nem volt elegendő: a háborúnak ki kellett terjednie Lengyelországra és Oroszországra is, hogy Hitler hozzáférjen az európai zsidóság legnagyobb tömegeihez.

Mindennek következtében a zsidókra kifejtett nyomás már a háború első időszakában is gyors ütemben fokozódott. 1939 szeptemberétől a zsidók este nyolc óra után nem tartózkodhattak az utcán. Ezután bizonyos időpontokban mindenütt korlátozták a mozgásukat, és voltak olyan területek, ahová semmikor sem léphettek. A legtöbb tömegközlekedési eszközt vagy egyáltalán nem, vagy csak bizonyos alkalmatlan időpontokban használhatták. Megfosztották őket a saját telefontól, majd általában a telefonhasználattól; a telefonfülkéken megjelent a tábla: „Zsidóknak a készüléket használni tilos." 1938 augusztusában új zsidó személyazonossági okmányokat bocsátottak ki, amelyek a háború kitörése után új jogfosztó intézkedések alapjául szolgáltak. A zsidók élelmiszerjegyeire J betűt (Juden = zsidók) pecsételtek, hogy tetszés szerint mesterkedhessenek velük. 1939 decemberétől, amikor a fejadagokat csökkentették, egyszersmind meghatározták

a zsidók bevásárlási idejét is. Hitler egyik rögeszméje volt, hogy a németek az első világháborút a hátországban azért vesztették el, mert a zsidó feketézők élelmiszerhiányt idéztek elő, és eltökélte: ezúttal egyetlen zsidó sem juthat többhöz az okvetlen szükségesnél. Az élelmezésügyi minisztérium jelentős szerepet játszott e politika végrehajtásában, sőt – az ottani bürokraták fokozatosan egyre szigorúbb rendszabályokhoz folyamodtak, amelyek már a zsidók kiéheztetésére irányultak.

Ugyanakkor a zsidókat, akikre a német munkaügyi törvények munkásvédő cikkelyei nem vonatkoztak, agyon is dolgoztatták. A német munkaadók, élve a lehetőségekkel, a zsidók esetében megszüntették a fizetett szabadságot. 1940 elején törvénnyel hatálytalanítottak minden, addig rájuk is vonatkozó kedvezményt. 1941 októberében a zsidók vonatkozásában új munkajogi szabályozást bocsátottak ki, amely például lehetővé tette a tizennégy éves zsidó fiúk korlátlan munkaidőben való foglalkoztatását. A zsidók nem viselhettek védőöltözetet, hegesztőknek való védőszemüveget és védőkesztyűt. 1941 szeptemberétől minden hat évnél idősebb zsidónak tenyér nagyságú, sárga alapon fekete Dávid-csillagot kellett viselnie, közepén a *Jude* szóval. Ez az azonosítási módszer, amelynek segítségével sokkal könnyebb volt felismerni a számtalan korlátozás valamelyikét netán megsértő zsidókat, rendőri segéderővé és az üldözés résztvevőjévé változtatta az egész német népet, magukat a zsidókat pedig mélységesen demoralizálta.

A háború kitörésével Hitler Lengyelország fele részével együtt kétmillió lengyel zsidót is megkaparintott; emellett Lengyelországban mint megszállt országban nagyjából azt tehette, amit akart. A hitleri kettősség ebben az esetben is érvényesült. Kezdetben itt is „spontán" egyéni akciókra került sor, bár sokkal sűrűbben és sokkal brutálisabb formában, mint annak idején Németországban. Az egyik lengyel zsinagógában például több mint ötven zsidót lőttek agyon. Az SS valósággal tobzódott a korbácsolásokban: Nasielskiben például 1940 elején ezerhatszáz zsidót ütöttek egész éjszakán át. Az SS-szel nem rokonszenvező német hadsereg feljegyezte az ilyen közjátékokat, és némely feljegyzés túlélte a háborút.[132] Az erőszakcselekmények nyomán egyre többen sürgettek „rendezett" megoldásokat, minek következtében elkezdődhetett a módszeres üldözés.

Így aztán 1939. szeptember 19-én Hitler Lengyelország jelentős részét Németországhoz csatolta, és erről a területről hatszázezer zsi-

dót átköltöztetett a „főkormányzóságnak” elkeresztelt maradék Lengyelországba, majd az egész zsidó lakosságot a vasútvonalak mentén, jól megközelíthető helyeken gettókba tömörítette, sőt, hogy kiteljen a létszám, ezekbe a gettókba szállíttatta a német zsidóságot is. Ezzel bevonta a programba a német vasúti társaságot, a Reichsbahnt is, a maga ötszázezer tisztviselőjével és kilencszázezer fizikai munkásával. A vasút nélkül a holokauszt végrehajthatatlan lett volna. A vasúttársaság bámulatos igyekezettel tette a dolgát. Külön gárda: a *Sonderzuggruppe* (különvonati csoport) egyeztette össze a deportálások menetrendjét a háborús menetrend többi részével, és a *Sonderzügé*-nek (különvonatoknak) nevezett deportáló vonatok sikeresen eljuttatták a zsidókat az SS által megszabott rendeltetési helyre. Ezeknek a vonatoknak az egész vonalon elsőbbségük volt minden más szállítmánnyal szemben. Amikor 1942 júliusában Oroszországban kétszázhatvanhat német hadosztállyal indítottak offenzívát, és a nem katonai jellegű szállítmányokat ideiglenesen felfüggesztették, az SS-nek még akkor is sikerült egy szerelvényen napi ötezer zsidót szállítania Treblinkába, kétszer egy héten pedig Belzecbe indult vonat, alkalmanként ugyancsak ötezer zsidóval; és a sztálingrádi pánik tetőpontján Himmler így írt a közlekedésügyi miniszternek: „Ha gyorsan le akarom bonyolítani a dolgot, több vonatra van szükségem a szállításhoz. (…) Segítsen, hogy további vonatokhoz jussak!” A miniszter teljesítette a kérést. A vasúti tényező tanulmányozása talán minden egyébnél meggyőzőbben bizonyítja, mekkora szerepet játszott Hitler átfogó koncepciójában a zsidókérdés, ahogy az is kitűnik belőle, milyen mértékben voltak segítségére az egyszerű németek tervei végrehajtásában.[133]

Mihelyt a zsidókat sikerült elkülöníteni, áttelepíteni és összegyűjteni abban a főkormányzóságban, amelyet Hitler 1940. október 2-án *ein grosses polnisches Arbeitslager*-nak – „hatalmas lengyel munkatábornak” – nevezett, teljes lendülettel megindulhatott a kényszermunkaprogram. Minthogy a rendszer az agyondolgoztatáson alapult, ez volt a végső megoldásnak, azaz magának a holokausztnak az első fázisa. Fritz Sauckel, Hitler teljhatalmú munkaerő-gazdálkodási főmegbízottja, elrendelte, hogy a zsidókból „a lehető legalacsonyabb költségráfordítás mellett a lehető legnagyobb munkateljesítményt” kell kicsikarni.[134] A munkásokat a hét minden napján hajnaltól sötéted ésig dolgoztatták; rongyokba voltak öltözve, ellátásuk kenyérből, felvizezett levesből, burgonyából és néha húscafatokból állt. Az első nagyobb építkezésre, amelyet rabszolga-munkásokkal hajtottak végre, 1940 februárjában került sor: hatalmas harckocsiárkot ástak az új kele-

ti határ mentén.[135] Ezután a rendszert az ipar minden területére kiterjesztették. A munkásokat telefonon lehetett „megrendelni", és tehervagonokban szállították őket a helyszínre, akár a nyersanyagot. Így kapott például az IG Farben kétszázötven holland zsidó nőt, akiket tehervagonokban vittek Ravensbrückből Dachauba, ugyanaz a szerelvény visszafelé kétszáz lengyel nőt szállított Ravensbrückbe.[136] A kényszermunkásoknak általában futólépésben, „auschwitzi ügetésben" kellett közlekedniük, még akkor is, ha például félmázsás cementes zsákokat szállítottak. Mauthausenben, Hitler kedves városának, Linznek a közelében Himmler a városi kőbánya mellé telepítette a munkatábort; itt a csak baltával és csákánnyal felszerelt munkásoknak a bányától a táborig száznyolcvanhat fokból álló meredek és keskeny lépcsőn kellett felcipelniük a súlyos gránittömböket. Ha haláluk nem baleset, öngyilkosság vagy büntetés következménye volt, várható élettartamuk hat héttől három hónapig terjedt.[137]

Nem kétséges, hogy a kényszermunka a gyilkosság egy formája volt, és a náci hatóságok annak is tekintették. A *Vernichtung durch Arbeit* – „munka általi megsemmisítés" – szavak többször is előfordultak azokon a megbeszéléseken, amelyeket dr. Georg Thierack igazságügy-miniszter 1942. szeptember 14-én és 18-án Goebbelsszel és Himmlerrel folytatott.[138] Rudolf Höss, aki 1940 májusa és 1943 decembere között Auschwitz parancsnoka volt, utána pedig hivatalvezetőként tevékenykedett a Biztonsági Főhivatalnál, ahonnan az egész zsidóellenes programot irányították, azt vallotta, hogy 1944 végén a német hadiiparban négyszázezer rabszolga dolgozott. Mint mondta: „Azoknál a cégeknél, ahol a munkafeltételek különösen szigorúak voltak, havonta az állomány egyötöde halt meg, vagy került vissza munkaképtelenség miatt a táborokba megsemmisítésre." Így hát a végső megoldásnak ezen a területén a német ipar volt a készséges cinkos. A munkásoknak nem volt nevük; csak a testükre tetovált szám jelölte őket. Ha valamelyikük meghalt, az üzem vezetőjének nem kellett közölnie a halál okát – egyszerűen csak új rabszolgamunkást igényelt. Höss vallomása szerint a zsidó munkaerőre vonatkozó igény mindig a cégek részéről érkezett: „A koncentrációs táborok soha nem ajánlottak munkaerőt az iparnak, ellenkezőleg: csak akkor küldtek foglyokat, ha a cég már bejelentette ilyen irányú igényét."[139] Az érintett cégek pedig pontosan tudták, mi történik, méghozzá nemcsak a felsőbb vezetés vagy azok, akik közvetlen kapcsolatba kerültek a foglalkoztatott rabszolga-munkásokkal. Rengetegen keresték fel magukat a táborokat is, és néhány ilyen látogatásnak írásos nyoma is

maradt. Az IG Farben egyik alkalmazottja például, aki 1942. július 30-án tekintette meg az auschwitzi rabszolgatábor működését, így számolt be élményeiről egy frankfurti kollégájának, a németek körében ilyen esetekben gyakran használatos játékos iróniával: „Bizonyára sejti, milyen különleges szerepet játszik itt a zsidó faj. Étrendjük és a velük való bánásmód összhangban van céljainkkal. Súlygyarapodásról esetükben nyilvánvalóan nemigen beszélhetünk. Az is bizonyos, hogy a »levegőváltozásra« irányuló legcsekélyebb kísérletet is golyók süvítése követi, mint ahogy ahhoz sem fér kétség, hogy máris sokan tűntek el »napszúrás« következtében."[140]

A zsidók halálra éheztetés e és dolgoztatása azonban Hitler számára még mindig túlságosan lassú volt; eltökélte magát a tömegmészárlásra is, abban a szellemben, amelyet már a Hell őrnaggyal folytatott beszélgetés is tükröz. Hitler kevés általa aláírt parancsot hagyott az utókorra, a zsidókkal kapcsolatos aláírt utasítások pedig végképp ritkaságszámba mennek. A leghosszabb levél, amelyet zsidóügyi politikájáról valaha írt, 1933 tavaszára nyúlik vissza; ez válasz volt Hindenburgnak arra a kérésére, hogy a háborús veteránokat mentesítse a zsidóellenes rendeletek alól.[141] Az írásos utasítások hiánya miatt állították egyesek, hogy a végső megoldás Himmler műve volt, Hitler pedig, túl azon, hogy nem ő adott rá parancsot, még csak nem is tudott róla.[142] Ez az állítás azonban tarthatatlan.[143] A Harmadik Birodalomban az adminisztráció sok esetben nem állt a helyzet magaslatán, központi elve azonban épp elég világos volt: minden sarkalatos döntés Hitlertől eredt – s különösen igaz ez a zsidóügyi politikára, amely Hitler gondolkodásának tengelyében állt, és egész pályájának dinamikáját meghatározta. Valamennyi náci vezető közül ő volt a legmegszállottabb és a legradikálisabb antiszemita. Nézete szerint a zsidók még Streichert is megtévesztették: „Idealizálta a zsidókat - jelentette ki 1941 decemberében. – A zsidó aljasabb, kegyetlenebb, ördögibb, mint amilyennek Streicher lefesti."[144] Hitler az antiszemiták összeesküvési elméletét annak legvégletesebb formájában vette át: meggyőződéssel hitte, hogy a zsidó természeténél fogva elvetemült, sőt a gonosznak egyszerre megtestesülése és jelképe.[145] A „zsidókérdést" egész pályája során apokaliptikus értelemben fogta fel, és szemlélete logikusan csapódott le a holokausztban. A holokauszt megvalósítását célzó utasításai csak szóbeliek voltak, de Himmler és mások minduntalan úgy hivatkoztak rá, mint e tekintetben is legfőbb hatóságukra, válogatva az előírásos formulák közül: „a Führer óhajá-

ra", „a Führer akaratából", „a Führer beleegyezésével", „az én parancsomra, amely egyszersmind megfelel a Führer kívánságának".

A végső megoldás szempontjából a döntő dátum szinte bizonyosan 1939 szeptembere – vagyis a háború kitörésének hónapja. A szóban forgó év elején, január 30-án Hitler egyértelműen kinyilvánította, mi lesz az álláspontja a háború kitörése esetén: „Ha az Európán belüli és kívüli nemzetközi fináncזsidóságnak sikerülne a népeket újabb világháborúba taszítani, a következmény nem a föld bolsevizálása és ezáltal a zsidóság győzelme lesz, hanem az európai zsidó faj megsemmisülése." A háborút a népirtásra szóló jogosítványnak tekintette, és már kitörés ének napján elindította a tudományos előkészítő munkálatokat. Az első, még kísérleti szakaszban lévő gyilkossági programot Hitler kancelláriáján dolgozták ki, és az eredeti utasítást Hitler személyes levélpapírján küldték szét 1939. szeptember 1-jén: ez a parancs jogosított fel a gyógyíthatatlan elmebetegek meggyilkolására. A program kódolt elnevezése a kancellária címe: Tiergartenstrasse 4. után T-4 volt, és kezdettől tartalmazta a népirtás programjának jellegzetességeit: az SS bevonását, az eufemizmusokat, a megtévesztést. Jellemző, hogy amikor az eutanáziaprogram első vezetője, dr. Leonard Conti SS Obergruppenführer írásos utasítást kért Hitlertől, nyomban leváltották. Helyére egy másik SS-orvos, Philip Boyhaler került, aki beérte szóbeli utasításokkal is.[146]

Az SS különböző gázokkal kísérletezett, így szén-monoxiddal és azzal a cianidalapú rovarirtóval, amelynek kereskedelmi neve Zyklon-B volt. Az első gázkamrát 1939 végén, egy brandenburgi megsemmisítőközpontban rendezték be; itt Hitler orvosának, Karl Brandtnak a jelenlétében négy elmebeteg férfin próbálták ki az új eljárást. Brandt jelentette Hitlernek, mit tapasztalt, Hitler pedig elrendelte, hogy ezután csak szén-monoxidot használjanak. Ezután öt további megsemmisítőközpontot állítottak fel. A gázkamrát elnevezték „zuhanyozónak", s a húsz-harminc fős csoportokban odaszállított áldozatoknak azt mondták, hogy zuhanyozni fognak. Ezután légmentesen lezárták a helyiséget, az ügyeletes orvos pedig beengedte a gázt. A program keretében nyolcvan-százezer embert öltek meg, ám az akciót az egyházak tiltakozásának hatására 1941 augusztusában leállították – ez volt az egyetlen eset, amikor az egyházaknak sikerült lefogniuk Hitler kezét. Addigra azonban a gázt már a koncentrációs táborok munkaképtelenné vált zsidó foglyai ellen is bevetették. Így ment át az eutanáziaprogram a végső megoldásba; az azonosságok mind a mód-

szerek és a feltételek, mind a szakképzett személyzet vonatkozásában megtalálhatók.[147]

Ezzel kapcsolatban rá kell mutatni, hogy Lengyelországban az egész 1940-es év folyamán és 1941 tavaszán is nagy számban öltek meg zsidókat, de a tömeges megsemmisítés időszaka tulajdonképpen csak 1941. június 22., Oroszország megtámadása után következett be. Oroszország tervezett lerohanásával Hitlernek az volt a célja, hogy szétzúzza a zsidó-bolsevik összeesküvés központját, és rátegye a kezét a szovjet uralom alatt élő ötmillió zsidóra. A tömeggyilkosságok részben gyors mozgású megsemmisítőegységek részvételével, részben állandó jellegű központokban, vagyis a haláltáborokban zajlottak. A mozgó egységekre vonatkozó terv 1940. július 22-re már elkészült – ezen a napon ismertették először a hadsereggel a Hitler által elgondolt totális háborút, amely a tömeges megsemmisítést is magában foglalta. Mivel az SS gyilkoló különítményei taktikai okokból a hadseregnek voltak alárendelve, elmondható, hogy a végső megoldásból a Wehrmacht is alaposan kivette a részét. Jodl tábornok 1941. március 3-i naplóbejegyzése rögzíti Hitler elhatározását, miszerint az eljövendő oroszországi hadjáratban az SS rendőri egységeit egészen a hadsereg első vonalbeli állásaiig kell előretolni, hogy „leszámoljanak a zsidó-bolsevik értelmiséggel”.[148]

Így jöttek létre az *Einsatzgruppé*-nek nevezett gyors mozgású megsemmisítő zászlóaljak, amelyeket a Reinhard Heydrich parancsnoksága alatt álló Birodalmi Biztonsági Főhivatalból (RHSA) irányították; Heydrich volt Hitler és Himmler után a parancsnoki lánc harmadik szeme. Négy ilyen zászlóaljat szerveztek, A, B, C és D néven; mindegyikben ötszáz-kilencszáz fő szolgált, és az Oroszországot lerohanó négy hadseregcsoport valamelyikéhez voltak beosztva. Viszonylag sok magas rangú, az SS, a Gestapo és a rendőrség állományából toborzott tiszt szolgált bennük, és kiemelkedő volt az értelmiségiek, köztük a jogászok aránya. Otto Ohlendorfnak, a D csoport parancsnokának jogi doktorátus a volt, és három egyetem adományozott neki tudományos fokozatot; Ernst Biberstein, a C csoport egyik parancsnoka pedig protestáns lelkész, teológus és egyházi tisztségviselő volt.

Az oroszországi zsidók közül négymillióan laktak azokban a körzetekben, amelyeket a német hadsereg 1941-42-ben elfoglalt. Ezek közül két és fél millióan a németek megérkezése előtt elmenekültek. A megmaradt másfél millió zsidó kilencven százaléka a városokban élt,

miáltal az *Einsatzgruppé*-k könnyebben lecsaphattak rájuk. A megsemmisítő zászlóaljak közvetlenül a hadsereg egységei mögött vonultak, és mielőtt a városok lakossága megsejtette volna, mi készül, már össze is szedték a zsidókat. A tömeggyilkosságok első szakaszában a négy csoport 1941. október közepe és december eleje között különböző időpontokban azt jelentette, hogy százhuszonötezer, negyvenötezer, hetvenötezer, illetve ötvenötezer embert ölt meg. Mivel azonban sok zsidó még hátramaradt a vonalak mögött, kisebb megsemmisítő-egységeket küldtek vissza, hogy összefogdossák és leöldössék őket. A hadsereg készségesen szolgáltatta ki a különítményeknek az elfogottakat; a katonák azzal könnyítettek lelkiismeretükön, hogy a zsidókra mint „partizánokra" vagy „fölösleges kenyérpusztítókra" utaltak. Ők is, az SS tagjai is pogromokat szítottak, hogy megkíméljék magukat a munkától. A zsidók kevés ellenállást tanúsítottak. Az orosz polgári lakosság segítőkésznek bizonyult; egyetlen esetet jegyeztek fel, amikor a helybeli elöljárót agyon kellett lőni „a zsidóknak nyújtott segítség" címén.[149] Gyér létszámú csoportok bámulatosan sok áldozattal végeztek. Rigában egyetlen tiszt és huszonegy embere tízezer-hatszáz zsidót ölt meg, Kijevben pedig a C kommandó két kis egysége harmincezernél többet végzett ki. A második roham 1941 végén kezdődött, és végigkísérte az egész 1942-es esztendőt – ez több mint kilencszázezer ember életébe került. A legtöbb zsidót a városokon kívüli, tömegsírrá lett árkokba lőtték. A második szakaszban az akciót a tömegsírok megásásával kezdték. A zsidókat, a szovjet titkosrendőrség módszerét átvéve, tarkón lőtték, de sűrűn alkalmazták a „szardíniamódszert" is: ilyenkor az első réteg lefeküdt a gödör aljára, és felülről lőtték le őket; a következő réteg ráfeküdt az első réteg tetemeire, fejjel a lábak fölé. Végül öt vagy hat rétegben hevertek a holttestek, mielőtt a sírt földdel feltöltötték volna.

Voltak zsidók, akik a padló alatt vagy a pincékben rejtőzködtek; ezeket gránátokkal csalták elő vagy elevenen megégették. Némely zsidó lány felajánlkozott a gyilkosoknak, hogy ne kelljen meghalnia; az SS-legények éjszaka éltek az alkalommal, de másnap ezeket a nőket is agyonlőtték. Egyes zsidók csak megsebesültek, és órákkal, sőt napokkal túlélték a kivégzésüket. Számos szadista megnyilatkozásra került sor. Másfelől még e válogatott gyilkosok között is akadt, aki vonakodott; kényelmetlen volt lemészárolni ennyi embert, aki semmilyen ellenállást nem tanúsított – a különítmények egyetlen tagja sem halt meg akció közben. Himmler csupán egy ízben tartott szemlét a munka fölött: 1941 augusztusának közepén, amikor is jelenlétében

száz zsidót lőttek agyon. Az esetről feljegyzés is maradt. Ahogy egymás után eldördültek a sortüzek, Himmler nem bírta elviselni a látványt, mire a parancsnok szemrehányóan megjegyezte: „*Reichsführer,* ezek csak százan voltak.” Himmler: „Mit akar ezzel mondani?” „Nézzen a *Kommando* tagjainak a szemébe. Látja, mennyire meg vannak rendülve? Ezeknek az embereknek már egész életükre végük. Miféle híveket képzünk mi itt ki? Vagy idegbajosak lesznek, vagy vademberek.” Himmler ekkor beszédet tartott a katonáknak, felszólítva őket, hogy engedelmeskedjenek „a Párt legmagasabb rendű erkölcsi törvényének”.[150]

Mivel a golyó általi kivégzéskor a gyilkos bizonyos mértékig személyes kapcsolatba kerül áldozatával, a csoportok más módszerekkel is próbálkoztak. A dinamit használata teljes kudarccal végződött. Ekkor bevezették a kipufogógáz használatát, és hamarosan minden zászlóalj kapott is erre a célra két-két teherautót. Ezeket a mozgó vesztőhelyeket egészítették ki a helyhez kötött haláltáborok. Hat ilyen tábort rendeztek be, amelyek közül kettő, a chelmnoi és az auschwitzi a Reichhez csatolt lengyel területen üzemelt, további négy pedig, a treblinkai, a sobibori, a majdaneki és a belzeci a lengyel főkormányzóságban kapott helyet. Mint külön kategória, a „haláltábor” kifejezés bizonyos értelemben félrevezető. A nácik melléktáboraival együtt 1634 koncentrációs tábort és több mint kilencszáz munkatábort működtettek.[151] Ezek mind haláltáborok voltak, amennyiben mindegyikben rengeteg zsidó halt meg: nem bírták az éhezést és a szörnyű munkakörülményeket, vagy kivégezték őket jelentéktelen vétségek ért vagy éppen minden ok nélkül. A felsorolt hat tábort azonban tudatosan úgy tervezték vagy úgy bővítették ki, hogy megfeleljen a nagyipari méretű népirtásnak.

A jelek szerint Hitler 1941 júniusában adta ki a parancsot a haláltáborokban végrehajtandó tömeges megsemmisítésre – éppen akkor, amikor a gyors mozgású kivégzőosztagok is működésbe léptek. Ugyanakkor, ahogy már láttuk, ebben az időben már nagy méretekben alkalmazták a gázzal való gyilkolást; Himmler pedig 1941 márciusában utasította Hösst, Auschwitz parancsnokát, hogy bővítse ki e célra a tábort. Auschwitzra, mint Himmler megjegyezte, azért esett a választás, mert vasúton könnyen megközelíthető, és nincs a környékén nagyobb település. Nem sokkal ezután Himmler kiadta az utasítást Odilo Globocniknak, az SS-rendőri erők lublini vezetőjének, hogy építse fel a majdaneki tábort; Globocnik, akihez Majdaneken kívül még két haláltábor, Belzec és Sobibor is tartozott, ekként egy egész

megsemmisítési hálózat legfőbb ura lett. A parancskiadási sorrend tehát a következő volt: Hitler utasításai Himmleren keresztül jutottak el az egyes táborok parancsnokaihoz. Ugyanakkor a különböző állami bürokráciák munkáját adminisztratív szinten Hermann Göring mint a négyéves terv felelőse hangolta össze. Ez a kérdés azért fontos, mert kitetszik belőle: bár a holokauszt végrehajtó szerve az SS volt, a bűncselekményt országos szinten hajtották végre; részt vett benne a német kormány, a fegyveres erők, az ipar és a párt valamennyi hierarchiája. Ahogy Hilberg megfogalmazta: „Ezek a hierarchiák olyan hézagmentesen működtek együtt, hogy azt mondhatjuk: valamennyien eggyé váltak a pusztítás gépezetében."[152]

Göring az összehangolás feladatát továbbadta Heydrichnek – aki az RSHA és a Biztonsági Rendőrség fejeként személyében képviselte az állam és párt egységét –, és 1941. július 31-én a következő írásos utasítást juttatta el hozzá:

> Kiegészítésképpen ahhoz a feladathoz, amelyet az 1939. január 24-ei keltezésű határozat Önre ruházott, vagyis hogy a zsidókérdésre kivándorlás és evakuálás útján megtalálja a lehető legkedvezőbb megoldást, a jelen körülményekre való hivatkozással ezennel megbízom, hogy a szervezeti, dologi és pénzügyi szempontokat tekintetbe véve hajtsa végre a szükséges előkészületeket a zsidókérdésnek az európai német befolyási övezeten belüli totális megoldásához. Amennyiben ez a feladat más központi szervezetek illetékességét is érinti, ezek úgyszintén bevonandók.[153]

Heydrich a maga részéről utasította Adolf Eichmannt, aki az RSHA-n belül a „zsidó ügyek és evakuálási ügyek" felelőse volt. Adminisztratív szinten ő felelt az egész holokausztprogramért, bár táborparancsnokain keresztül az operatív felelősséget Himmler gyakorolta. Az 1941. július 31-i parancsot Göring írta alá, de Eichmann fogalmazta. Ugyanekkor azonban Hitler egy kiegészítő szóbeli parancsot is adott Heydrichnek, aki ezt is továbbította Eichmannhoz: „Most jövök a Reichsführertől: a Führer ezennel elrendelte a zsidók fizikai megsemmisítését."[154]

1941 nyarán és őszén folytatódott a tömegpusztítási gépezet üzembe helyezése. Hamburgból két polgári alkalmazott érkezett Auschwitzba, hogy megtanítsák a személyzetet a helyileg választott gyilkolási módszer, a Zyklon-B gáz használatára. Szeptemberben hajtották végre a gázzal való első kivégzést az auschwitzi II. blokkban, kétszázötven zsidó kórházi betegen és hatszáz orosz hadifoglyon. Ez-

után láttak hozzá Birkenau, a legfőbb auschwitzi megsemmisítőközpont felépítéséhez. Elsőnek a Łódz melletti chełmnói haláltábor készült el; ez 1941. december 8-án kezdett működni, itt azonban teherautók kipufogógázával öltek. Másnapra az RSHA tanácskozást hívott össze a megsemmisítés tárgykörében, egy Berlin Wannsee nevű elővárosában lévő villába. A tanácskozást azonban Pearl Harbor miatt elhalasztották, és csak 1942. január 20-án került rá sor. Addigra a legfelső náci vezetőkön bizonyos szorongás lett úrrá. Az oroszok kitartottak, Amerika pedig belépett a háborúba: mind többen kezdtek kételkedni a győzelemben. A tanácskozásnak az volt a rendeltetése, hogy ismét hitet tegyen a végső megoldás mellett, és összehangolja a végrehajtás eszközeit. Ebédet is felszolgáltak, a pincérek tálcákon hordták körbe a konyakot. Több jelenlévő is a program felgyorsítását sürgette. Ettől fogva élveztek a holokauszt követelményei elsőbbséget még a háborús erőfeszítésekkel szemben is, kifejezve Hitler eltökéltségét: bárhogy végződjék is a háború, az európai zsidóság nem fogja túlélni.

Wannsee után valóban felgyorsult az iram. A rá következő hónapban üzemkész lett a belzeci haláltábor is, márciusban pedig hozzáláttak Sobibor felépítéséhez. Ugyanekkor vált halálgyárrá Majdanek és Treblinka is. Goebbels, miután Globocnik, a főkormányzóság területén lévő táborok legfelsőbb vezetője tájékoztatta, 1942. március 27-én ezt jegyezte fel naplójába: „A zsidókra barbár ítélet nehezedik. (…) Amit a Führer az új világháború előidézése miatt megjövendölt nekik, az most szörnyűséges módon teljesedik be.”[155]

Goebbels azonban csak a naplójának vallott. A tényleges parancsokban, ha mégoly szűk volt is a címzettek köre, a népirtást mindenkor csak eufemisztikusan, kódolt nyelven írták körül. Heydrich még a wannseei értekezleten is ilyen körülírásokkal élt. Mint mondta, valamennyi zsidót „Keletre evakuálják”, és ott munkacsapatokba osztják be. A legtöbben „természetes elgyengülés folytán hullanak majd el”, de a kemény mag, amelyből a zsidóság újratermelődhetne, „megfelelő kezelésben” részesül. Ez az utóbbi kifejezés, amely a megsemmisítést írta körül, már ismerős volt az *Einsatzgruppen* jelentéseiből. A gyilkosságra számos hivatalos eufemizmus volt forgalomban; ezeket a kifejezéseket az egyes műveletek végrehajtói használták, de rajtuk kívül más ezrek és ezrek is pontosan tudták, mi rejlik mögöttük. Ilyenek voltak: a biztonsági rendőrség rendszabályai, akciók, különleges akciók, különleges kezelés, Keletre szállítva, áttelepítés, megfelelő kezelés, tisztogatás, nagyobb tisztogató akciók, különleges intézkedésre átad-

va, kiküszöbölés, eltávolítás, megoldás, befejezve, migráció, hátramaradt, eltűnt.

Ezek az eufemizmusok még a hivatásos tömeggyilkosok körében is szükségesnek minősültek, nehogy egyesek túl sokat rágódjanak tetteik tömény iszonyatán. A közvetlenül vagy közvetve náci fennhatóság alatt lévő európai országokban mintegy 8.861.800 zsidó élt. Ezek közül a számítások szerint a nácik 5.933.900 főt öltek meg; ez az összlétszám hatvanhét százaléka. Lengyelországban, ahol a zsidók létszáma messze a legnagyobb volt, 3.300.000 emberrel, a zsidóság kilencven százalékával végeztek. Ugyanezt a százalékarányt érték el a nácik a balti államokban, Németországban és Ausztriában, a Cseh Protektorátusban, Szlovákiában, Görögországban és Hollandiában pedig hetven százaléknál magasabb volt az arány. A zsidók több mint ötven százaléka veszett oda Fehéroroszországban, Ukrajnában, Belgiumban, Jugoszláviában, Romániában és Norvégiában.[156] A hat nagy haláltáborban pusztultak el a legtöbben: több mint kétmillióan Auschwitzban, 1.380.000 fő Majdanekben, 800.000 Treblinkában, 600.000 Belzecben, 340.000 Chełmnóban és 250.000 Sobiborban. A gázkamrák félelmetes iramban működtek. Treblinkában tíz volt belőlük, mindegyikbe alkalmanként kétszázan fértek be. Höss szívesen kérkedett vele, hogy az ő auschwitzi gázkamráinak mindegyike kétezer személyes. A Zyklon-B gázkristályokkal működő öt auschwitzi gázkamrában huszonnégy óránként hatvanezer férfit, nőt és gyermeket lehetett megsemmisíteni. Höss kijelentette, hogy csak 1944 nyarán négyszázezer magyar zsidót ölt meg (nem szólva a más nemzetekbeliekről), és azt is megállapította, hogy Auschwitzban összesen „legalább” két és fél millió embert (zsidót és nem zsidót) öltek meg gázzal és hamvasztottak el, és ehhez járult még az a további félmillió, aki éhen halt vagy betegségben pusztult el. 1942, 1943 és 1944 hosszú hónapjai alatt a nácik minden héten hidegvérűen tettek el láb alól százezer embert, főként zsidókat.[157]

Az a tény, hogy a civilizált Európában – jóllehet háborús időkben és a német hadsereg védernyője mögött – ilyen méretű rémtettek megeshettek, számos kérdést vet fel, amelyek egyaránt érintik a német népnek, valamint szövetségeseinek és az általa meghódított népeknek a magatartását, az angolokat és az amerikaiakat, valamint nem utolsósorban magukat a zsidókat. Vizsgáljuk meg sorra ezeket a tényezőket.

A német nép tudott a népirtásról, és hozzájárult. Egyedül az SS-ben kilencszázezren szolgáltak, és 1.200.000 ember dolgozott az ál-

lamvasutaknál. A vonatok sok mindent lelepleztek. A legtöbb német tudta, mit jelentenek ezek a hosszú, zsúfolt szerelvények, amelyek az éjszakai órák alatt dübörögtek át az országon; árulkodik erről az egyik ránk maradt megjegyzés: „Ezek az átkozott zsidók még aludni sem hagyják az embert!”[158] A németek továbbá haszonélvezői is voltak a gyilkosságoknak. A fegyveres erők tagjai között sok tízezer, az áldozatoktól ellopott férfi- és női órát, töltőtollat és töltőceruzát osztottak szét; a hátországban pedig egyetlen hathetes időszak alatt 222.269 férfiöltöny és -alsónemű, 192.652 női ruha és 99.922 gyermekruha talált gazdára az Auschwitzban elgázosítottak holmijából.[159] A megajándékozottak nagyjából tudták, honnan ered az adomány. A németek elenyésző számban tiltakoztak az ellen, amit a zsidókkal művelnek, és a menekülésben sem segítették őket. Kivételek azért akadtak. Berlinben, a hitleri birodalom szívében a város százhatvanezer zsidó lakosából néhány ezren úgy menekültek meg, hogy illegalitásba vonultak, vagy ahogy akkoriban mondták, „tengeralattjárók” lettek; ez pedig minden esetben nem zsidó németek hallgatólagos támogatását, illetve tényleges segítségét feltételezte.[160] A szóban forgó zsidók közé tartozott a tudós Hans Hirschel, aki 1942 februárjában lett „tengeralattjáró”. Ő kedvesének, Maria von Maltzan grófnőnek a lakásába költözött; a hölgy egy lelkes nácinak, Walter von Reichenau hadseregtábornoknak volt a sógornője. Maria von Maltzan ládaszerű ágyat tervezett Hirschel számára, amelyben elrejtőzhetett; a fába lyukakat fúrt, hogy a bujkáló levegőhöz jusson, és mindennap friss vizet és köhögéscsillapítót helyezett a ládába. Egy napon, amikor hazajött, azt hallotta, hogy Hirschel és egy másik „tengeralattjáró”, Willy Buschoff teli torokból azt éneklik: „Halljad, Izrael, az Örökkévaló, a mi Istenünk, az Örökkévaló egyetlenegy!”[161]

Az osztrákok a németeknél is rosszabbak voltak. A holokausztban játszott szerepük a legkevésbé sem volt arányban létszámukkal. Osztrák volt Hitleren kívül Eichmann, valamint Ernst Kaltenbrunner Gestapo-főnök is. Hollandiában a zsidók kiirtását Arthur Seyss-Inquart és Hanns Rauter személyében két osztrák irányította. Jugoszláviában 5.090 háborús bűnösből 2.499 osztrák volt. Kiemelkedő volt a szerepük a mozgó kivégzőosztagokban is: közülük került ki az állomány harmada. A hat legfőbb haláltábor közül négynek osztrák volt a parancsnoka, tehát a hatmillió zsidó áldozat csaknem feléért osztrákokat terhel a felelősség.[162] Az osztrákok sokkal szenvedélyesebb antiszemiták voltak, mint a németek. Menashe Mautner, egy falábú első világháborús veterán, elcsúszott a jeges bécsi utcán, és a föl-

dön heverve három órán át hasztalan kért segítséget a járókelőktől: amikor meglátták rajta a Dávid-csillagot, elfordultak.[163]

A románok semmivel sem voltak jobbak az osztrákoknál, sőt bizonyos tekintetben még túl is tettek rajtuk. A háború előtti Romániában 757.000 zsidó élt, mostohább helyzetben, mint a világ legtöbb részén. A román kormány lépésről lépésre követte Hitler zsidóellenes politikáját, a csökkent hatékonyságot gyűlölködéssel pótolva. 1940 augusztusától a törvények megfosztották a zsidókat javaiktól és munkahelyüktől, és ingyenes kényszermunkára kötelezték őket. Sor került pogromokra is – 1941 januárjában Bukarestben százhetven zsidót öltek meg. Jelentős szerepet játszottak a románok Oroszország megtámadásában is, amely számukra zsidóellenes hadjárat is volt. Besszarábiában kétszázezer zsidót öltek meg. Számos zsidót marhavagonokba kényszerítettek, és étel vagy víz nélkül, ötletszerűen szállították őket ide-oda. Az is megesett, hogy gyalogmenetben hajszolták őket, meztelenre vetkőztetve vagy csak újságpapírba burkolva. Azok a román csapatok, amelyek az *Einsatzgruppe D*-vel működtek együtt Dél-Oroszországban, még a németeket is megbotránkoztatták kegyetlenségükkel és azzal, hogy a meggyilkoltak tetemeit nem voltak hajlandók elföldelni. 1941. október 23-án, miután főhadiszállásukat egy gyalogsági akna elpusztította, a románok vérfürdőt rendeztek az odesszai zsidóság körében, másnap pedig zsidók tömegeit terelték négy nagy raktárépületbe, amelyeket aztán leöntöttek benzinnel és meggyújtották: az elevenen megégett emberek száma húsz- és harmincezer között volt. A németek beleegyezésével Ukrajnából kihasították maguknak Transznisztriát, és ezen a területen ők is közreműködtek a végső megoldásban; összesen 217.757 zsidó lelte itt halálát (becslések szerint 130.000 oroszországi és 87.757 romániai), akik közül 138.957 fővel a románok végeztek.[164] A németek és az osztrákok után ők voltak a leglelkesebb zsidógyilkosok, bár a verés, a kínzás és a nemi erőszak őket jobban vonzotta; jó példával a tisztek jártak elöl, akik orgiáikhoz a legszebb zsidó lányokat válogatták ki. Ugyanakkor haszonlesőbbek is voltak. Az agyonlőtt zsidókat eladták a parasztoknak, azok pedig leszedték a holttestekről a ruhát; de megfelelő vételár fejében élő zsidókkal is kereskedtek. 1944-ben azonban ráébredtek, hogy a győzelem a szövetségeseké lesz, s ettől kezdve már alábbhagyott a harciasságuk.[165]

A hitleri végső megoldás Franciaországban is számos helyeslőre és készséges közreműködőre talált. Ezek az emberek sohasem bocsátották meg a *dreyfusard*-ok 1906-os diadalát, és Léon Blum 1936-ban

megalakult népfrontos kormánya csak fokozta zsidógyűlöletüket. Az antiszemiták sorait, akárcsak Németországban, itt is nagyszámú értelmiségi, elsősorban író gyarapította. Volt köztük egy F-L. Destouches nevű orvos is, aki Céline álnéven írt. *Bagatelle pour un massacre* (1937) című, eredeti nevén kiadott heves antiszemita kirohanása mind a háború előtt, mind a háború alatt igen népszerű volt; ebben azt fejtegette, hogy Franciaországot máris megszállták (és mint nőnemű entitást, meggyalázták) a zsidók, és így a hitleri megszállás felszabadulással érne fel. Ez a különös mű felelevenítette a mélyen gyökerező elképzelést, mely szerint az angolok szentségtelen szövetséget kötöttek a zsidókkal Franciaország elpusztítására. A Dreyfus-ügy idején az eltúlzott angol akcentussal ejtett „Oh yes" kifejezés antiszemita csatakiáltásnak számított, Céline pedig a *Bagatelle*-ben egész listát tesz közzé a világméretű angol-zsidó összeesküvés jelszavaiból: „Taratboum! Di! Yie! By gosh! Vive le Roi! Vivent les Lloyds! Vive Tahure! Vive la Cité! Vive Madame Simpson! Vive la Bible! Bordel de Dieu! Le monde est un lupanar juif!"[166] Franciaországban nem kevesebb, mint tíz antiszemita politikai szervezet működött – néhányuk a náci kormány pénzén –, amely a zsidók elpusztítását sürgette; szerencsére nem tudtak közös politikában megállapodni. Ám amikor a vichyi kormány az antiszemita politika álláspontjára helyezkedett, e szervezetek napja is felvirradt. Darquier de Pellepoix, aki 1938-ban megalapította a Rassemblement Anti-Juif de France-ot, 1942 májusában a zsidóügyek vichyi főbiztosa lett.[167] A legtöbb francia nem volt hajlandó együttműködni a végső megoldás kivitelezőivel, de akik ráálltak, azok a németeknél is lelkesebbek voltak. Ekként sikerült Hitlernek kilencvenezer embert (a francia zsidóság huszonhat százalékát) megsemmisítenie, és abból a hetvenötezerből, akiket a francia hatóságok segítségével deportáltak, csak kétezer-ötszázan maradtak életben.[168] A francia háborús antiszemitizmusban nagy szerep jutott a személyes indulatoknak. A vichyi és a német hatóságok 1940-ben három-ötmillió névtelen levelet kaptak, amelyekben főleg, bár nem kizárólag, zsidókat jelentettek fel.[169]

Olasz szövetségesénél Hitler sokkal kevesebb együttműködési készségre talált. A hajdani pápai állam megszűnte óta az olaszországi zsidóság Európa egyik legintegráltabb zsidó közössége lett. Ahogy III. Viktor Emánuel király 1904-ben Herzlnek megmondta: „A zsidók bármilyen állást betölthetnek, és élnek is ezzel a lehetőséggel. (…) A mi szemünkben a zsidók tősgyökeres olaszok."[170] Ugyanakkor az itáliai zsidóság az egyik legősibb volt a világon. Benito Mussolini tréfásan megjegyezte, hogy „a szabin nők elrablása után a zsidók gondos-

kodtak a ruháikról". A zsidók két miniszterelnököt és egy hadügyminisztert adtak az országnak; létszámukhoz képest aránytalanul sok egyetemi tanár, de több tábornok és tengernagy is került ki soraikból.[171] Maga Mussolini egész életében ingadozott filoszemitizmus és antiszemitizmus között. Zsidók egy csoportja segített megnyerni az első világháborúba való olasz belépés ügyének, életének abban a kritikus pillanatában, amikor szakított a marxista internacionalizmussal, és nemzetiszocialista lett. 1919-ben a *fasci di combattimento* alapítói között öt zsidó is szerepelt, és a fasiszta mozgalom minden területén zsidók is tevékenykedtek. A *Fasiszta enciklopédiá*-nak az antiszemitizmusról szóló, igen alapos szócikkét egy zsidó tudós írta. Zsidó volt mind Mussolini életrajzírója, Margherita Sarfatti, mind pénzügyminisztere, Guido Jung. Amikor Hitler hatalomra került, Mussolini a zsidók európai védelmezőjenek szerepében tetszelgett, és Stefan Zweig „*wunderbarer* Mussolini" – ként ünnepelte.[172]

Amikor Hitlernek sikerült Mussolinit megbabonáznia, a Duce antiszemita énje kerekedett felül, de ennek a beállítottságnak nem voltak mély érzelmi gyökerei. A fasiszta párton és a kormányon belül létezett egy marginális antiszemita irányzat, ám ez korántsem volt olyan erős, mint a vichyi rendszerben, és a jelek szerint nem élvezett semmilyen népi támogatást. Olaszország, a német nyomásnak engedve, 1938-ban bevezette a faji törvényeket, és a háború kitörése után a zsidók egy kis részét táborokban internálták. A végső megoldásba azonban Himmlernek csak akkor sikerült bevonnia Itáliát, amikor az 1943-as olasz kapituláció következtében az ország fele német katonai ellenőrzés alá került. Szeptember 24-én Himmler utasítást küldött római SS-helytartójának, Herbert Kapplernek, hogy minden zsidót, korra és nemre való tekintet nélkül, össze kell gyűjteni és útnak indítani Németországba. A római német nagykövet azonban, akinek olasz szeretője a nagykövet tudtával és beleegyezésével egy zsidó családot bújtatott a lakásán, nem támogatta a tervet, Kesselring tábornagy, a katonai parancsnok pedig kijelentette, hogy erődítmények építéséhez szüksége van a zsidókra. Kappler ekkor arra használta ki a kapott parancsot, hogy megzsarolja a zsidó közösséget. A német követség, ahol Kappler a közösség két vezetőjét, Dante Almansit és Ugo Foát fogadta, ekkor hátborzongató, középkori ízű jelenet színhelye lett. Kappler közölte, hogy amennyiben harminchat órán belül nem kap ötven kiló aranyat, kétszáz zsidót végeztet ki. A két zsidó vezető azt kérte, hadd fizessenek lírában, de Kappler csak gúnyosan mosolygott: „Lírából annyit nyomatok, amennyi csak kell." Az arany négy nap múlva a

Gestapo birtokában volt. XII. Pius pápa felajánlotta, hogy ő is ad, amennyi csak szükséges, de addigra már összegyűlt a kívánt mennyiség, részben számos nem zsidó, főleg papok és plébánosok jóvoltából. Súlyosabb veszteséget okozott, hogy a hitközségnek meg kellett válnia judaica-gyűjteménye legértékesebb köteteitől, amelyek a még hátralévő időben Alfred Rosenberg magángyűjteményét gyarapították.

Himmlernek azonban nem kincsek kellettek, hanem eleven, tehát megsemmisíthető zsidók, és Kappler elleni haragjában Rómába küldte, negyvennégy SS-gyilkos élén, a zsidók összefogdosásában nagy tapasztalatot szerzett szakértőjét, Theodor Danneckert, aki már Párizsban és Szófiában is vezetett hasonló *Judenaktion*-t. A vatikáni német nagykövet figyelmeztette a pápát, aki erre elrendelte, hogy a római papság nyújtson menedéket a zsidóknak. A Vatikán maga 477 zsidót fogadott be, s további 4.238 személy talált menedéket a rendházakban és a kolostorokban. A nagy razzia kudarcot vallott. „A nép antiszemita hányada az akció alatt sehol sem volt látható – jelentette Kappler –, csak a tömeg, amely bizonyos esetekben megpróbálta elvágni a rendőröket a zsidóktól." 1.007 zsidót azonban így is sikerült elfogni; ezek egyenesen Auschwitzba kerültek, és közülük mindössze tizenhatan maradtak életben.[173] Más olasz városokban is voltak zsidóellenes razziák, de az olaszok ezeket is jórészt meghiúsították. A túlélők közül figyelmet érdemel Bernard Berenson, egy litván rabbidinasztia könyvrajongó sarja, aki ebben a világias korban az olasz reneszánsz festészet világviszonylatban kiemelkedő szakértője lett. Őt a helyi rendőrség értesítette virágnyelven: „Dottore, a németek el akarnak menni a villájába, de mi nem tudjuk pontosan, hol is lakik. Volna szíves tájékoztatni bennünket a holnap délelőtti látogatással kapcsolatban?" Ezután Berensont az olaszok a megszállás hátralévő idejére elrejtették.[174]

Más európai országokban az SS ugyan kevés helyi segítséget kapott vagy éppen semmilyet sem, ez azonban nem jelentette azt, hogy a zsidókat nem sikerült összegyűjtenie. A megszállt Görögországban például mindennemű helyi segítség nélkül kétezer fő híján kiirtotta Thesszaloniki nagy múltú, hatvanezer főnyi zsidóságát. Belgiumban a helyi ellenállás sem gátolta meg őket abban, hogy a hatvanötezer zsidóból negyvenezret megöljenek, és jószerével megsemmisítsék Antwerpen híres gyémántkereskedelmi negyedét. Különösen vad és könyörtelen volt az SS hollandiai hajtóvadászata, és bár a hollandok még általános sztrájkot is rendeztek a zsidók védelmében, a helyi zsidóság száznegyvenezer emberből százötezret elvesztett. A

finnek, Németország szövetségesei, nem voltak hajlandóak kiadni a maguk kétezer zsidóját. A dánoknak sikerült csaknem teljes, ötezer főnyi zsidóságukat hajókon átmenteni Svédországba. Annál súlyosabb veszteség érte az utolsó áldozatot: a nagy létszámú magyar zsidóságot. 21.747 főt Magyarországon öltek meg, 596.260 személyt pedig deportáltak; közülük csak 116.500 maradt életben.[175]

A magyar zsidók tömeges megsemmisítése akkor zajlott, amikor már teljes volt a szövetségesek légi fölénye, és szárazföldi csapataik gyorsan nyomultak előre. Ekkor merült fel égető aktualitással a kérdés: vajon a szövetségesek nem járulhattak volna-e tevőlegesen hozzá az európai zsidóság megmentéséhez? A holokauszthoz az oroszok voltak a legközelebb, de ők soha a legcsekélyebb óhajt sem árulták el, hogy a zsidókat bármilyen módon segítsék. Ellenkezőleg: Raoul Wallenberg, a humanista svéd diplomata, aki Budapesten zsidó életeket próbált menteni, eltűnt a Vörös Hadsereg megérkezésekor, a svédeknek pedig azt mondták: „a szovjet katonai hatóságok lépéseket foganatosítottak Raoul Wallenberg úr és ingóságai megvédelmezésére". Wallenberget többé senki sem látta.[176]

Az angol és az amerikai kormány elméletileg együtt érzett a zsidókkal, a gyakorlatban azonban halálosan féltek tőle, hogy minden agresszíven zsidóbarát politikai lépés Hitlert a zsidók tömeges elűzésére indíthatná, és ez esetben az ő erkölcsi kötelességük lenne, hogy ezeket a zsidókat befogadják. Az emigráció mindig is egyik eleme volt a nácik által eltervelt végső megoldásnak, és bár a bizonyítékok arra vallanak, hogy Hitler inkább akarta a zsidókat kiirtani, semmint exportálni, mindig kész volt módosítani politikáját, hogy a szövetségeseket – ha alkalmat adtak rá – kínos helyzetbe hozza. 1942. december 13-án Goebbels ezt jegyezte be naplójába: „Azt hiszem, az angolok csakúgy, mint az amerikaiak, boldogok, amiért kiirtjuk a zsidó söpredéket." Ez nem volt igaz; másfelől azonban tény, hogy egyik hatalom sem volt hajlandó nagyszámú menekült befogadásával zsidó életeket menteni. Az 1930-as években a jelentősebb európai hatalmak közül Angliában volt a legkisebb az antiszemitizmus. Sir Oswald Mosley 1932-ben alapított feketeinges mozgalma nem utolsósorban a zsidók elleni támadásai miatt bizonyult sikertelennek. A kormány azonban attól tartott, hogy a zsidók tömeges bevándorlása óhatatlanul az antiszemitizmus elterjedéséhez vezetne; és ugyanígy nem tágítottak azoktól a bevándorlási korlátozásoktól sem, amelyeket az 1939-es Fehér Könyv Palesztina vonatkozásában rögzített. A mindig is cionista beállítottságú Winston Churchill pártolta volna a magasabb bevándor-

lási arányszámokat, külügyminisztere, Anthony Eden azonban arra hivatkozott, hogy Palesztina megnyitása elidegenítené Anglia helyi arab szövetségeseit, és súlyosan veszélyeztetné az ország közel-keleti katonai pozícióit. Amikor Stephen Wise rabbi, New York-i zsidó vezető 1943. március 27-én arra kérte Edent, támogasson egy angol-amerikai kezdeményezést, amely arra irányulna, hogy a németek engedjék távozni a zsidókat a megszállt Európából, a külügyminiszter azt felelte, hogy az elgondolás „fantasztikus és kivihetetlen". Tett azonban egy magánjellegű megjegyzést is: „Hitler a szavunkon foghatna, ha ilyen ajánlattal állnánk elő."[177] A külügyminisztérium ellenezte a zsidók befogadását, és még a zsidó részről elhangzó ilyen irányú kérelmeket is zokon vette: „A minisztérium idejét aránytalan mértékben köti le a siránkozó zsidókkal való foglalkozás" – fogalmazott az egyik vezető állású tisztviselő.[178]

Az Egyesült Államok természetesen nagyszámú zsidó menekültet fogadhatott volna be – ám a háború alatt az egész országban csak huszonegyezren találtak menedéket, ami a kvótatörvényben engedélyezett létszám tíz százalékának felelt meg. Az ok a közvélemény ellenségességében rejlett. A hazafias csoportok, az Amerikai Légiótól a Külországi Háborúk Veteránjaiig, mind a bevándorlás teljes felfüggesztését követelték. A háború alatt nagyobb volt az antiszemitizmus, mint az amerikai történelem folyamán bármikor. Az 1938 és 1945 között végzett közvélemény-kutatások azt mutatták, hogy a lakosság harmincöt-negyven százaléka támogatta volna zsidóellenes törvények meghozatalát. Az 1942-es adatok szerint a közvélemény a japánok és a németek után a zsidókban látta az Amerikára nézve legveszélyesebb csoportot. 1942 és 1944 között például New York Washington Heights negyedében minden zsinagógát megszentségtelenítettek.[179] A népirtás ténye 1942 májusától vált hozzáférhetővé; ekkor a Lengyel Zsidó Munkásbund ellenőrzött jelentéseket juttatott el a megsemmisítési programról a londoni Lengyel Nemzeti Bizottság két tagjához. Az anyag tartalmazta a Chełmnóban működő elgázosító teherautók leírását, és a jelentés elkészültéig meggyilkolt zsidók számát hétszázezerben adta meg. A *Boston Globe* az első oldalon főcímben adta tudtul, hogy „A lengyelországi zsidóellenes tömeggyilkosságok meghaladták a hétszázezres számot", de a cikket magát a tizenkettedik oldalra száműzte. A *New York Times* az ügyet „alighanem a történelem legnagyobb tömegmészárlásának" nevezte, de a leadott anyag nem volt hosszabb öt centiméternél.[180] A holokausztról általában is kevés anyagot közöltek, és ez a kevés is elveszett az egyéb háborús tárgyú rém-

történetek hangzavarában. Ugyanakkor az amerikaiak nem is akartak hitelt adni a holokauszt tényének, még akkor sem, amikor az amerikai hadsereg benyomult a táborokba. James Agee, aki a *Nation*-be írt, nem volt hajlandó megnézni a rémtettekről szóló filmeket, amelyeket merő propagandának nyilvánított. A katonákat felbőszítette, hogy az otthoniak nem akartak hinni beszámolóiknak, az általuk készített fényképeket pedig meg sem nézték.[181]

Komolyan akadályozta az esetleges cselekvést magának F. D. Rooseveltnek a személye. Az elnök maga is enyhén antiszemita volt, amellett tájékozottsága is hagyott hátra kívánnivalót. Amikor a casablancai tanácskozáson a kérdés felmerült, „érthetőnek" nevezte a németek panaszait a németországi zsidók ellen, mondván, hogy „bár a zsidók. a lakosságnak csak kis részét alkotják, közülük kerül ki az ügyvédek, orvosok, közép- és főiskolai tanárok több mint ötven százaléka" (a tényleges százalékarányok a következők voltak: 16,3; 10,9; 2;6 és 0,5).[182] Rooseveltet minden jel szerint kizárólag otthoni politikai megfontolások vezérelték. A zsidók kilencven százaléka amúgy is rá szavazott, és nem érzett semmiféle indítékot a cselekvésre. Még azután is, hogy a módszeres emberirtás tényei hozzáférhetővé váltak, az elnök tizennégy hónapon át nem tett semmit. 1943 áprilisában a Bermudákon tartottak ugyan a tárgyban egy megkésett angol-amerikai tanácskozást, Roosevelt azonban nem mutatott iránta érdeklődést, és a felek megegyeztek abban, hogy semmi érdemlegeset nem lehet tenni; sőt nyomatékosan felhívták rá a figyelmet, hogy „Hitlert semmiképpen sem szabad megkeresni a potenciális menekültek elengedése ügyében".[183] Végül aztán létrehozták a Háborús Menekültek Igazgatósága (War Refugee Board) nevű szervezetet, amely a kormánytól nagyon kevés segítséget kapott, és a rendelkezésére álló pénzösszegek kilencven százaléka zsidó forrásokból származott – ám még így is sikerült kétszázezer zsidót és húszezer nem zsidót megmentenie.

A gázkamrák bombázásának kérdése 1944 kora nyarán merült fel, akkor, amikor a nácik hozzáláttak a magyarországi zsidók megsemmisítéséhez. Különösen az elborzadt Churchillben izzott a tettvágy. Ez a gyilkolási folyamat, mint megfogalmazta, „minden bizonnyal a legnagyobb és legiszonyatosabb bűntett, amelyet az egész világtörténelem folyamán elkövettek". 1944. július 7-én így utasította Edent: „Préseljen ki mindent a légierőből, amit csak lehet, és ha szükséges, hivatkozzék énrám."[184] Egy hadműveletet ki is dolgoztak: egy Auschwitztól negyvenhét mérföldre lévő olajfinomító ellen 1944. július 7. és november 20. között nem kevesebb, mint tíz alkalommal intéz-

tek légitámadást. (Novemberre pedig a holokauszt már befejeződött, és Himmler parancsot adott az egész halálosztó gépezet lerombolására.) Augusztus 20-án 127 repülő erőd bombázta az auschwitzi üzemi körzetet, amely nem egészen öt mérföldre volt a gázkamráktól keleti irányban.[185] Hogy a bombázással lehetett volna-e zsidó életeket menteni, bizonyíthatatlan; az SS fanatikus kitartással, fizikai és katonai akadályokkal nem törődve gyilkolta a zsidókat. Mindenesetre érdemes lett volna megpróbálni. Csakhogy az akciót a két kormányon belül egyedül Churchill támogatta. Mindkét légierő irtózott az olyan hadműveletektől, amelyek nem az ellenséges erők vagy a háborús potenciál elpusztítására irányultak. Az amerikai hadügyminisztérium úgy vetette el a tervet, hogy még csak azt sem vizsgálta, megvalósítható-e.

Ezen a ponton nagy fontosságú és kényes kérdéshez érünk. Amikor a szövetségesek nem voltak hajlandóak megosztani erőiket egy zsidó mentőakció érdekében, az általános háborús politikával összhangban jártak el. Mindkét kormány – mégpedig a maguk zsidó közösségeinek hozzájárulásával – megegyezett abban, hogy a zsidókon akkor segítenek a leghatékonyabban, ha Hitlerre gyors és totális vereséget mérnek. Többek között ez magyarázza, hogy a nagy létszámú és befolyásos amerikai zsidóság miért nem támogatta erőteljesebben a bombázási tervet. Mihelyt azonban elfogadták, hogy az elsőrendű cél a háború megnyerése, a végső megoldást is ebbe a távlatba kellett helyezni. Márpedig a nácik háborús erőfeszítése szempontjából a végső megoldás elejétől végig olyan csapás volt, amelyet maguk mértek önmagukra. A németek részéről ellenezte is a hadsereg vezetőitől az ipar legfőbb felelőseiig mindenki, aki a háború kérdését racionálisan közelítette meg. A katonai állományból tíz- és tízezreket kötött le. Gyakran bénította meg a vasúthálózatot, még döntő jelentőségű csaták idején is. Elsősorban pedig több mint hárommillió munkástól, köztük számos jól képzett szakmunkástól fosztotta meg a termelést, nem is szólva arról, hogy a háborús termelésben dolgozó zsidó munkások, akik tisztában voltak várható sorsukkal, fanatikusan igyekeztek, hogy nélkülözhetetlenné tegyék magukat. Számtalan bizonyíték támasztja alá, hogy a termelésben foglalkoztatott németek mennyire szerették volna megtartani zsidó személyzetüket. Hogy csak egyetlen példát idézzünk, a hadiüzemek szervezője a következőket jelentette a megszállt Oroszországból:

> Szinte megoldhatatlan gond volt, hogy hozzáértő vezetőket találjunk. A korábbi tulajdonosok csaknem kivétel nélkül zsidók voltak. A

> szovjet állam valamennyi vállalatot kisajátította. A bolsevik komisszárok eltűntek. Az ukrán megbízott vezetők hozzá nem értők, megbízhatatlanok és teljesen passzívak voltak. (…) Az igazi szakemberek és főnökök, akik elsősorban a korábbi tulajdonosok vagy mérnökök közül kerülnek ki, zsidók. (…) Minden tőlük telhetőt elkövetnek, és amit csak lehet, kipréselnek a termelésből, mostanáig jóformán fizetés nélkül, de természetesen abban a reményben, hogy nélkülözhetetlenné teszik magukat. [186]

Ám mindezeket a zsidókat, mondani sem kell, megölték. Így hát a holokauszt egyike volt azon tényezőknek, amelyek miatt Hitler elvesztette a háborút. Az angol és az amerikai kormány ezt nagyon jól tudta. Csak azt nem mérték fel kellően, hogy a holokauszt legfőbb katonai haszonélvezője a Vörös Hadsereg volt, a végső politikai haszonélvező pedig a szovjet birodalom lett.[187]

Talán ha a zsidók ellenállási mozgalmat hoznak létre, a szövetségesek is másként számolnak. Ilyen mozgalom azonban nem született, amire számos magyarázat hozható fel. A zsidókat másfél ezer éve üldözik, és hosszú tapasztalat árán tanulták meg, hogy az ellenállás több emberéletbe kerül, mint ahányat megmenthet. Történelmük, teológiájuk, folklórjuk, társadalmi szerkezetük, még szókincsük is arra nevelte őket, hogy harc helyett inkább tárgyaljanak, fizessenek, könyörögjenek vagy tiltakozzanak. Emellett a zsidó közösségeket, különösen a kelet-európaiakat meggyengít ette a számos nemzedékre kiterjedő tömeges elvándorlás. A legbecsvágyóbbak Amerikába mentek; a legenergikusabbak, a legvállalkozóbb szelleműek s ami még fontosabb: a legharciasabbak Palesztinát választották. A legjobbaknak, legrátermettebbeknek ez az elvándorlása egészen a háborúig tartott, sőt még a háború alatt sem szünetelt. Zsabotyinszkij megjósolta a holokausztot. De az egyenruhás, kiképzett, sőt fel is fegyverzett lengyelországi zsidó csoportokat nem arra szánták, hogy ellenállást fejtsenek ki Hitlerrel szemben, hanem arra, hogy zsidókat juttassanak el Palesztinába. A háború kitörésekor Menáchem Begin például éppen egy, a Közel-Keletre tartó és ezer illegális bevándorlóból álló csoportot kísért át a román határon, és a háborúról értesülvén maga is csatlakozott a csoporthoz.[188] Az indok nagyon is érthető volt. A harcra kész zsidók Erec Jiszráélben akartak helytállni, ahol a harcnak értelme volt, nem pedig Európában, ahol esélytelenek lettek volna.

A helyben maradó, túlnyomórészt vallásos zsidók nagy tömegét megtévesztették, és ők is becsapták magukat. Történelmük arra oktatta őket, hogy egyszer a legkegyetlenebb üldözésnek is vége szakad,

és a legfalánkabb elnyomók követelései is végső soron behatároltak, tehát teljesíthetők. Stratégiájuk mindig arra irányult, hogy mentsék, ami megmaradt. Négyezer év alatt a zsidók még soha nem kerültek szembe olyan ellenféllel – sőt elképzelni sem tudtak volna hasonlót –, aki nem kisebb vagy nagyobb részt követelt tulajdonukból, hanem mindent akart, s aki néhányuk vagy akár sokuk élete helyett valamennyiük életét ki akarta oltani, egészen a legutolsó csecsemő ig. Ki is számított volna ilyen szörnyetegre? A zsidók, a keresztényekkel ellentétben, nem hittek abban, hogy az ördög emberi alakot ölthet.

A nácik, éppen azért, hogy az ellenállás lehetőségét a minimálisra csökkentsék, könyörtelenül éltek a zsidó szociológia és pszichológia eszközeivel. Németországban kihasználták a zsidó szervezeteket: a helyi *Gemeindé*-ket, a regionális *Landesverband*-okat és az országos szintű *Reichsvereinigung*-ot, hogy a végső megoldás előkészítő munkálatait a zsidó tisztségviselőkre hárítsák: ezek írták össze a névsorokat, jelentették a haláleseteket és a születéseket, továbbították az új és újabb intézkedéseket, ők nyitották a Gestapo számára hozzáférhető új bankszámlákat, ők költöztették össze a zsidókat a kijelölt háztömbökbe, és ők készítették a táblázatokat és térképeket a deportálásokhoz. Ez a rendszer volt a modellje a megszállt országokban felállított zsidó tanácsoknak, amelyek mit sem sejtve működtek közre a végső megoldás kivitelezésében. Mintegy ezer ilyen *Judenrat*-ot szerveztek, amelyek legtöbbje a háború előtti hitközségeken *(kehillot)* alapult, és tagjaik száma tízezer körül volt. A szovjetek megszállta területeken a legbátrabb hitközségi vezetőket már a németek megérkezése előtt agyonlőtték. A németek a zsidó tanácsok felhasználásával nyomozták ki a tényleges vagy lehetséges bajkeverőket, és azonnal végeztek velük. Ezért a rettegő zsidó vezetők többnyire megalkuvók voltak, és a nácik kedvét keresték; azok pedig először az ő közreműködésükkel forgatták ki a zsidókat minden értékes holmijukból, majd velük szerveztették meg a zsidó kényszermunkások egységeit, valamint a halálgyárakba induló szállítmányokat. Cserébe a *Judenrat*-ok tagjai különböző kiváltságokban részesültek, és hatalmat kaptak a többi zsidó fölött.[189]

A rendszer a maga leggyűlöletesebb és legfélelmetesebb mivoltában a legnagyobb lengyel gettókban, különösen Łódzban és Varsóban mutatkozott meg. A Łódzi gettóba kétszázezer zsidót zsúfoltak; egy szobára átlagosan 5,8 fő jutott. A gettó a maga módján halálgyárral ért fel: negyvenötezren haltak éhen vagy pusztultak el valamilyen betegségben. A varsói gettóban nem kevesebb, mint négyszáz-

negyvenötezer zsidó élt, egy szobában átlagosan 7,2 fő; itt nem egészen húsz hónap alatt nyolcvanháromezren vesztek éhen vagy haltak meg betegségben. A zsidókat másutt is ilyen gettókba tömörítették, amelyeket csak akkor hagyhattak el, ha fölterelték őket a halálvonatokra. Ami belső szerkezetüket illeti, a gettókban miniatűr zsarnokok uralkodtak. Olyan emberek vezették őket, mint Chájjim Mordecháj Rumkowski, a łódzi gettó pöffeszkedő diktátora, aki odáig ment, hogy a bélyegekre saját arcképét nyomatta. Hatalmukat a fegyvertelen zsidó rendőrség biztosította (a varsói gettóban kétezer ilyen rendőr működött), amelyet a lengyel rendőrség felügyelt, a fegyveres német SIP (biztonsági rendőrség) és az SS pedig mindenkit szemmel tartott. A gettókban volt azért némi jele a civilizációnak is. A zsidó segélyszervezetek szerény lehetőségeikhez mérten igyekeztek ellátni feladatukat. Titkos *jesivá*-kat is szerveztek. Varsóban, Łódzban, Vilnában és Kovnóban (Kaunas) még zenekar is működött, bár hivatalosan csak zsidó zeneszerzők műveit játszhatta. Titkos újságokat nyomtattak és terjesztettek. A łódzi gettónak, középkori eredetű intézményhez illően, írásos krónikája volt.[190] Ám ami a gettók és zsidó hatóságaik rendeltetését illeti, a németekben soha szemernyi kétség sem élt. A gettónak az volt a dolga, hogy tőle telhetően hozzájáruljon a háborús erőfeszítésekhez (Łódzban száztizenhét, Białystokban húsz kis hadiüzem működött), és amikor aztán megjött a deportálási parancs, zökkenőmentesen bonyolítsa a folyamatot.

A németek, ismét csak az ellenállás minimalizálása végett, a folyamat minden egyes szakaszában hazudtak, és egész sor kifinomult megtévesztési módszert alkalmaztak. Mindvégig azt hangoztatták, hogy a deportáltakat különböző munkahelyekre viszik. Levelezőlapokat nyomattak Waldsee bélyegzővel, amelyeket a tábor lakóinak haza kellett küldeniük a következő szöveggel: „Jól érzem magam. Dolgozom, és egészséges vagyok." A treblinkai átszállóhelyen díszletállomást építettek, jegypénztárral, kézzel festett órával, és egy táblával, amelyen ez állt: „Átszállás Białystok felé." A zuhanyozónak álcázott gázkamrák ajtaját vöröskereszttel jelölték meg. Az SS olykor elrendelte, hogy az újonnan érkezetteket a foglyokból álló zenekar kísérete mellett tereljék a „zuhanyozók" felé. A színlelést mindvégig fenntartották. Az egyik áldozat ruhájában cédulát találtak a következő szöveggel: „Hosszú utazás után megérkeztünk, és a bejárat előtt tábla áll »Fürdő« felirattal. Kívül az emberek szappant és törülközőt kapnak. Ki tudja, mit művelnek majd velünk?"[191] Belzecben 1942. augusztus 18-án Kurt Gerstein, az SS egyik fertőtlenítési szakértője hallotta,

amint egy SS-tiszt ezt kántálja a gázkamrába terelt meztelen férfiaknak, nőknek és gyermekeknek: „Semmi bajuk nem lesz. Csak lélegezzenek mélyeket, erősödik tőle a tüdejük. Jó fertőtlenítőszert kapnak. Így akarjuk megelőzni a járványos betegségeket."[192]

A megtévesztés sok esetben bevált, mert a zsidók hinni akartak benne. Szükségük volt a reményre. Az SS ügyesen elterjesztette a gettókban, hogy a zsidóknak csak egy részét deportálják, és azzal áltatta a zsidó vezetőket, hogy a minél teljesebb együttműködés az életben maradás legfőbb biztosítéka. A gettóba zárt zsidók nem akartak hinni a megsemmisítőtáborok létezésében. Amikor 1942 elején két fiatal zsidó megszökött Chełmnóból, és elmondta, amit látott, azok, akikhez a beszámoló eljutott, kijelentették, hogy a két fiatalember bizonyára megzavarodott élményei hatására, és nem is továbbították a híreket a földalatti mozgalomhoz. A varsói zsidók csak áprilisban adtak hitelt a chełmnói történetnek, akkor, amikor Belzecből is hasonló jelentéseket kaptak. Júliusban Adam Czerniakow, a varsói gettó zsidó elöljárója rádöbbent, hogy még a gyermekeket sem mentheti meg, és ciánnal megmérgezte magát. Búcsúlevelében ez állt: „Tehetetlen vagyok. A szívem reszket a bánattól és a részvéttől. Nem bírom ezt tovább. Eljárásomból mindenki megértheti, mi a teendő."[193] Sok zsidó azonban még ekkor is abba a reménybe kapaszkodott, hogy csak egyeseknek kell meghalniuk. Jacob Gens, a vilnai gettó feje egy gyűlésen kijelentette: „Ha ezer zsidót kérnek tőlem, megkapják. Mert ha mi, zsidók magunktól nem tesszük meg, jönnek a németek, és erővel elviszik őket; és akkor nem ezret, hanem sok ezret visznek el. Ha százakat átadok nekik, ezret mentek meg. Ha ezret adok, tízezret mentek meg."[194]

A zsidó vallásos nevelés is passzivitásra buzdított. A hászid zsidók fogadták el legkészségesebben sorsukat mint Isten akaratát. Az Írást idézték: „És a te életed kétséges lesz majd előtted; és rettegni fogsz éjjel és nappal, és nem bízol életedben."[195] Imakendőikbe burkolózva, a zsoltárokat szavalva szálltak fel a halálvonatokra. Hittek az Isten dicsőségét szolgáló vértanúságban. Ha úgy esett, hogy véletlenségből vagy Isten irgalmából megmenekültek, akkor csoda történt. A holokauszt alatt hászid mesék egész sora született egyes emberek csodával határos megmeneküléséről.[196] Egy hitközségi vezető megjegyezte: „A valóban jámborok még jámborabbá lettek, mert ők mindenben Isten kezét látják." A zsidó *Sonderkommando* – az auschwitzi gázkamrákat egy-egy elgázosítás után kitakarító munkacsapat – egyik tagja azt vallotta, hogy egy csoport jámbor magyar és lengyel zsidónak si-

került valahonnan egy kis konyakot szereznie, és dalolva-táncolva vonultak a gázkamrába, abban a tudatban, hogy hamarosan találkoznak a Messiással. Más, kevésbé vallásos zsidók is szinte örömüket lelték a borzalmakban, mert bele tudtak nyugodni Isten akaratába. A holland zsidó Ettie Hillesum figyelemre méltó auschwitzi naplójából kiderül, hogy a holokausztban tovább élt Jób hagyománya: „Néha, amikor ott állok a tábor valamelyik sarkában, lábammal a Te földeden, szemem a Te mennyországod felé emelve, könnyek peregnek végig arcomon (…) a hála könnyei."[197]

Amikor a gettókat fokozatosan kiürítették, akadtak zsidók, akik elszánták magukat a harcra, bár a politikai megosztottság miatt nehezen tudtak valamilyen közös tervben megegyezni. Varsóban, azzal az ürüggyel, hogy óvóhelyeket építenek, a zsidók a csatornarendszerbe torkolló föld alatti folyosókat ástak. Vezetőjük, a huszonnégy éves Mordecháj Anielewiez hétszázötven harcost toborzott, és sikerült hozzájutnia kilenc puskához, ötvenkilenc pisztolyhoz, valamint néhány kézigránáthoz. A nácik elhatározták, hogy a Waffen-SS bevetésével 1943. április 19-én elpusztítják a gettót, amelyben ekkorra már csak hatvanezer zsidó maradt. A soron következő s nagyrészt a föld alatt vívott kétségbeesett küzdelemben a zsidó harcosok tizenhat némettel végeztek, és további nyolcvanötöt megsebesítettek. Anielewicz május 8-án esett el, de a többiek még nyolc napon át kitartottak; addigra a romok között már több ezer zsidó holttest hevert. Néhány európai ország, amelynek jól fel szerelt hadsereg állt rendelkezésére, rövidebb ideig állt ellen a náciknak.[198]

Egy ízben még Auschwitzban is sor került lázadásra, mégpedig 1944. október 7-én. Egy Krupp-üzemben dolgozó zsidók csempészték be a robbanóanyagot, amelyből szakképzett szovjet hadifoglyok kézigránátokat és bombákat gyártottak. Magát a lázadást a III. és IV. számú krematóriumok *Sonderkommandó*-ja hajtotta végre. Sikerült a III.-as krematóriumot felrobbantaniuk, és három SS-katonát megölniük. Az őrök mintegy kétszázötven zsidót gyilkoltak le, de huszonheten megszöktek. Négy zsidó lányt, akik a robbanóanyagot becsempészték, hetekig kínoztak, de semmit sem tudtak kiszedni belőlük. Roza Robota, aki belehalt a kínzásokba, utoljára még ezt üzente: „Legyetek erősek és bátrak." Ketten túlélték a kínzásokat, hogy aztán Auschwitz valamennyi női foglyának szeme láttára akasszák fel őket. Egyikük ezzel a kiáltással halt meg: „Bosszút!"[199]

Általában azonban a megsemmisítési folyamat egyetlen stációján sem került sor ellenállásra. A németek mindig hirtelen és elsöprő túlerővel csaptak le; a zsidókat pedig megbénította a rémület és a reménytelenség. „A gettót népes SS-különítmény és mintegy háromszor annyi ukrán milicista kerítette be" – írta egy szemtanú az ukrajnai Dubnóból;

> Ezután bekapcsolták a gettóban és a gettó körül felszerelt ívlámpákat. (…) Az embereket olyan gyorsan terelték ki, hogy az ágyban fekvő kisgyermekek ott maradtak. Az utcán nők szólongatták a gyerekeiket, és gyerekek kiáltoztak a szüleik után. Ez azonban nem tartotta vissza az SS-eket attól, hogy futólépésben kergessék végig az embereket az úton, és ütlegeljék őket, amíg el nem érték a várakozó tehervonatot. A vagonok sorra megteltek, miközben szüntelenül visszhangzott a nők és a gyerekek sikoltozása, a korbácsok csattogása és a lövöldözés.[200]

A vonatokon sok zsidó halt meg, az életben maradottakat pedig megérkezésük után nyomban a gázkamrákhoz hajtották. 1942 egy augusztusi reggelén Kurt Gerstein Auschwitzban végignézte egy 6700 zsidóból álló szállítmány megérkezését. Amikor az ajtókat felnyitották, 1.450 halottat találtak. Gerstein látta, amint kétszáz, bőrkorbáccsal felfegyverzett ukrán kiparancsolja a vagonokból az életben maradottakat, és ütlegeivel a földre teríti őket. Közben hangszórók bömbölték, hogy mindenki vetkőzzön meztelenre. A nők fejét brutálisan kopaszra nyírták. Utána az egész szállítmányt anyaszült meztelenül a gázkamrákba terelték, azt állítva, hogy „fertőtlenítőfürdőbe" viszik őket.[201] Mindeközben ellenállásra semmi lehetőség nem adódott. Az áldozatok legföljebb annyit tehettek, hogy széttépték a ruhájukban rejtegetett, nyomorúságosan összegyűrt dollárokat, nehogy a nácik hasznukat vehessék – ez volt tiltakozásuk egyetlen s egyszersmind utolsó jele.[202]

Hitler apokaliptikus világában egyetlen zsidó számára sem volt menekvés. A csehszlovákiai Theresienstadt (Terezin) táborát, ahol főleg öregek éltek, azért hozták létre, hogy fenntartsák az „áttelepítés" látszatát. Ide úgynevezett kiváltságos zsidókat küldtek: első osztályú Vaskereszttel vagy még előkelőbb rendjellel kitüntetett vagy ötvenszázalékos rokkant háborús veteránokat. Ám amikor a szövetségesek 1945. május 9-én elfoglalták a tábort, a 141.184 odaszállított fogolyból csak 16.832 volt életben; több mint nyolcvannyolcezren, az öregek és a háborús hősök egyaránt, gázkamrába kerültek.[203] Zsidó olyan öreg nem lehetett, hogy megkímélték volna. Az Anschluss után az idős és súlyos rákbeteg Freudot barátai kiváltották a nácik kezéből, és Angli-

ába vitték. Sem neki, sem másnak nem jutott eszébe, hogy Bécsben maradt négy idős nőtestvére veszélyben lehet. A nácik azonban rájuk is kivetették hálójukat: a nyolcvanegy éves Adolfinét Theresienstadtban ölték meg, a nyolcvanéves Paulinét és a nyolcvankét éves Marie-t Treblinkában, a nyolcvannégy éves Rosát Auschwitzban.

Ugyanígy nem lehetett zsidó olyan fiatal, hogy meg ne gyilkolják. A haláltáborba érkező nőket kivétel nélkül kopaszra borotválták; a hajat aztán összecsomagolták, és Németországba küldték. Ha egy szopós csecsemő zavarta a műveletet, az őr egyszerűen a falhoz csapta, hogy betörjön a koponyája. A nürnbergi per egyik tanúja így vallott: „Csak akik mindezt saját szemükkel látták, azok hihetik el, milyen élvezettel hajtották végre a németek ezeket a műveleteket; milyen boldogok voltak, amikor már a harmadik vagy a negyedik ütésre sikerült végezniük a kisgyermekkel, és milyen elégedetten lökték a holttestet az anya karjába!”[204] Treblinkában a legtöbb kisbabát mindjárt érkezéskor elvették az anyjától, megölték, és az árokba hajították, a rokkantakkal és nyomorékokkal együtt. Néha halk nyöszörgés hallatszott az árokból, amelynek őrszemélyzete vöröskeresztes karszalagot viselt, és amelyet csak „gyengélkedőnek” neveztek.

A csecsemők fejének szétloccsantása tanúsítja, milyen mértékben érvényesült továbbra is az antiszemita erőszak kettőssége: a titkos és tudományos jellegű megsemmisítéssel párhuzamosan tovább zajlottak a hihetetlenül kegyetlen, hirtelen és spontán gyilkosságok is. Amilyen halálnemet csak emberségükből kivetkezett emberek elgondolhattak, azt a zsidókon mind alkalmazták. A mauthauseni kőbányában egy jó hangú olasz zsidót egy már aláaknázott kőtömbre állítottak, és miközben az „Ave Mariá”-t énekelte, felrobbantották. Holland zsidók százait kényszerítették, hogy a bányából kimagasló szikláról, az Ejtőernyősök faláról a biztos halálba ugorjanak.[205] Sok ezer zsidót korbácsoltak halálra jelentéktelen táborbeli kihágásokért, például ha megtartottak egy pénzdarabot vagy egy jegygyűrűt, ha nem távolították el a zsidó jelvényeket a meggyilkoltak ruhájáról, ha egy külső pékségből egy darab kenyeret szereztek, ha engedély nélkül vizet ittak, ha dohányoztak vagy nem köszöntek előírásosan. Még lefejezésre is sor került. Kurt Franz, a treblinkai parancsnokhelyettes, vérebeket tartott, hogy a zsidókat szétmarcangolják. Az őrök olykor akármivel öltek, ami: éppen a kezük ügyébe esett. Egy belzeci szemtanú a következőket vallotta egy frissen a táborba érkezett, „nagyon fiatal fiúról”:

> Kicsattanóan egészséges, erős fiatal emberpéldány volt. Meglepődtünk derűs viselkedésén. Körülnézett, és egész jókedvűen azt kérdezte: „Megszökött már innen valaki?” Ennyi elég is volt. Az egyik őr meghallotta szavait, és a fiút agyonkínozták. Először meztelenre vetkőztették, és a lábánál fogva felakasztották. Három órán át lógott az akasztófán, de erős volt, és kibírta. Ekkor levették, a földre fektették, és botokkal homokot nyomtak le a torkán, míg végül kiszenvedett.[206]

Ahogy aztán a Reich összeroppant, és először Himmler, majd a táborparancsnokok kezéből is kisiklott a hatalom, a végső megoldás tudományos módszeréről letettek, és az addigi kettősségből csak az esztelen, tébolyult erőszak maradt meg – a vágy, hogy a még megmaradt zsidókkal akár az utolsó percben is végezzenek. Megöltek mindenkit: a *Sonderkommandó*-kat, a gettók zsidó vezetőit, köztük Rumkowskit is, a zsidó rendőrséget, az SS besúgóit. A front összeomlásával az SS elszántan igyekezett minél több zsidót menetoszlopokban elhajtani a frontvonalból, hogy útközben tetszés szerint öldössék őket. A fanatizmus, amellyel a Harmadik Birodalom immár elodázhatatlan végítélete ellenére is ragaszkodtak a maguk tömegpusztító küldetéséhez, az emberi történelem egyik hátborzongató kuriózuma marad. Egyetlen esetben lázadtak fel a gyilkosok. Mauthausen egyik, Ebensee nevű melléktáborában, az utolsó táborban, amely még német kézen volt, harmincezer zsidó megragadta, hogy bevonuljon egy felrobbantandó alagútba, és az SS nem volt hajlandó lemészárolni őket. Másutt azonban még a táborok felszabadítása után is folytatódtak a gyilkosságok. Az angol tankok 1945. április 15-én foglalták el Belsent, de aztán tovább kellett vonulniuk, és negyvennyolc órára magyar SS-őröket bíztak meg a „részleges parancsnoksággal”. Ezalatt az őrök hetvenkét zsidót lőttek agyon, például azért, mert burgonyahéjat vittek el a konyháról.[207]

Így halt meg majdnem hatmillió zsidó. Hitler kétezer év minden antiszemita gyűlöletét, a pogányt, a keresztényt és a világit, a babonást és az áltudományost, a népit és az értelmiségit egyetlen, mindent elsöprő gyilkos erővé forrasztotta, hogy a maga páratlan energiájával rászabadítsa Európa tehetetlen zsidóságára. A háború után még mindig kétszázötvenezer zsidó volt a hontalanok táboraiban, és mindenfelé akadtak elszórt túlélők; ám a nagy létszámú kelet-európai askenázi zsidóság lényegében elpusztult. A népirtás valóban végbement. Ahogy megnyíltak a táborok, és a szörnyűségek a maguk teljességében közismertté váltak, sok zsidó a maga ártatlanságában arra számított, hogy a felháborodott emberiség most majd megérti a bűn-

tettek arányait, és mennydörgő hangon kinyilvánítja: elég volt. Az antiszemitizmusnak véget kell érnie. El kell búcsúznunk tőle egyszer s mindenkorra, hogy vonalat húzzunk e hihetetlen gyalázat alá, és elölről kezdjük a történelmet.

Csakhogy az emberi társadalmak általában nem így működnek; és különösen nem így működik az antiszemitizmus impulzusa. Ez az inger szakadatlan átalakulásban van, s ha régi formáit felélte, újakat ölt. A holokauszt hatása főképpen abban állt, hogy a zsidóellenes gyűlölködés fókuszát Közép-Kelet-Európából a Közel-Keletre helyezte át. Egyes arab vezetőket éppen az aggasztotta, hogy Hitler végső megoldása mégsem bizonyult végérvényesnek. 1942. május 6-án például a főmufti azért tiltakozott a bolgár kormánynál, mert onnan zsidó csoportok indultak Palesztinába. Mint mondta, vissza kellene irányítani őket Lengyelországba, méghozzá „erős és energikus őrizet alatt”.[208]

Az értetlen túlélőket gyakran még Európában is gyűlölet fogadta együttérzés helyett. Kifosztottságuk s a szörnyű bánásmód miatt felvett szokásaik új antiszemita hullámokat gerjesztettek. Ilyen undornak engedett sokakkal együtt Patton tábornok is, akire parancsnoktársaihoz képest a legtöbb zsidó hontalan gondja hárult. Ő ezeket a „zsidó típusú hontalanokat” „alsóbbrendű fajtának” nevezte, amely „híján van korunk minden kulturális vagy szociális kifinomultságának”. Normális emberek, jelentette ki, „nem süllyedhettek volna a lealacsonyodás olyan fokára, amilyet ezek négy kurta év alatt elértek”.[209] Aktívabb ellenségességet tapasztalhattak a szánalmas túlélők azokban az országokban, ahonnan elhurcolták őket, különösen Lengyelországban. A zsidó hontalanok tudták, mi várja őket, és teljes erőből ellenálltak a hazaszállításnak. Egy chicagói zsidó sorkatona, akinek Lengyelországba induló tehervonatokra kellett felrakodnia a túlélőket, elmondta: „Az emberek térdre roskadtak előttem, feltépték az ingüket, és azt kiabálták: »Ölj meg most mindjárt!« Egyesek elmagyarázták: »Akár most rögtön megölhetsz, mert ha visszamegyek Lengyelországba, úgyis, végem.«„[210] Néhány esetben félelmeik be is igazolódtak. 1945 augusztusában Krakkóban antiszemita zavargások törtek ki, és átterjedtek Sosnowiecre és Lublinra. Luba Zindel, aki egy náci táborból tért vissza Krakkóba, beszámolt róla, hogyan támadták meg augusztus első sábbátján a zsinagógáját: „Azt kiabálták, hogy rituális gyilkosságokat követtünk el. Ütöttek-vertek, és lövöldözni kezdtek. A férjem, aki mellettem ült, összelőtt arccal a földre zuhant.” Az asszony megpróbált Nyugatra menekülni, de Patton katonái megállították. A varsói brit nagykövet azt jelentette, hogy Lengyelország-

ban minden zsidós külsejű embert veszély fenyeget. A háborút követő első hét hónap során Lengyelországban háromszázötven antiszemita indítékú gyilkosságot követtek el.[211]

Mindazonáltal a holokauszt a maga tömény iszonyatánál fogva két fontos szempontból mégis minőségi változást idézett elő a zsidóellenes erőszak nemzetközi fogadtatásában. A nemzetközi közvélemény egyetértett abban, hogy büntetésre is, jóvátételre is szükség van, és bizonyos mértékig mindkettőre sor is került. 1945. november 20-án Nürnbergben megkezdődtek a háborús bűntettekkel foglalkozó tárgyalások, és a végső megoldás a vád egyik fő eleme lett. A náci vezetők első pere 1946. október 1-jén ért véget – azon a napon, amelyen a zsidók az engesztelés ünnepét ülik. Tizenkét vádlottat ítéltek halálra, hármat életfogytiglani börtönre, négyet hosszabb börtönbüntetésre, hármat pedig fölmentettek. Ezután még tizenkét nagyobb per zajlott le ugyancsak Nürnbergben különböző náci bűnösök ellen, s közülük négyben főszerepet játszott a végső megoldás kitervelése és végrehajtása. Ebben a tizenkét perben százhetvenhét nácit ítéltek el, közülük tizenkettőt halálra, huszonötöt életfogytiglanra, és a többit hosszú börtönbüntetésre. A három nyugati megszállási övezetben még számos további perre került sor, s a zsidók elleni rémtettek majdnem mindegyikben szerephez jutottak. 1945 és 1951 között összesen 5.025 nácit marasztaltak el, s közülük 806-ot ítéltek halálra, bár az ítéletet csak 486 esetben hajtották végre. Emellett 1951 januárjában az Egyesült Államok németországi főbiztosa amnesztiát hirdetett meg, és ennek következtében számos, amerikai fogságban lévő vezető háborús bűnös szabadult idő előtt. Az ENSZ háborús bűnökkel foglalkozó bizottsága listákat állított össze 36.529 „háborús bűnösről" (köztük japánokról is); ezek többsége zsidók elleni atrocitásokban vett részt. A háborút követő első három évben nyolc szövetséges ország további pereket indított a lista 3.470 szereplője ellen; közülük 952 személyt halálra ítéltek, 1.905 személy pedig börtönbüntetést kapott.

A háború által érintett csaknem valamennyi országban nagyszámú pert indítottak nemzeti keretek között elkövetett háborús bűntettekért, összesen mintegy százötvenezer vádlott ellen, akik közül több mint százezret el is marasztaltak, sokukat a zsidók ellen elkövetett bűneikért. Sok ezer, a végső megoldásban bűnös nácit nyelt el, szövetségeseikkel egyetemben, a Gulag-szigettenger. Amikor 1945-ben a német bíróságok ismét munkához láttak, ők is foglalkoztak háborús bűnösökkel: az első huszonöt évben tizenkét halálos ítéletet hoztak, kilencvennyolc vádlottat életfogytiglani börtönnel sújtottak, hatezret

pedig hosszabb-rövidebb börtönbüntetésre ítéltek.[212] 1948-as megalakulása után (mint erről még majd szó lesz) Izrael állam is részt vehetett a megtorlási folyamatban. A náci háborús bűnösök üldözése és vád alá helyezése a nyolcvanas évek végén, több mint negyven évvel a holokauszt után is tart, és valószínűleg folytatódik még egy újabb évtizeden át, amelynek végére az egykori elkövetők vagy már halottak lesznek, vagy késő aggkorukat élik. Mindamellett senki sem állíthatja, hogy minden esetben győzött volna az igazság. A végső megoldás legfőbb kivitelezői közül jó néhányan eltűntek, és békességben vagy legalábbis biztos menedékben élték végig életüket. Mások olyan ítéleteket kaptak vagy töltöttek le, amelyek egyáltalán nem voltak arányban bűneikkel. Ám ugyanígy senki sem vitathatja azoknak az erőfeszítéseknek a mértékét vagy lelkiismeretességét, amelyek arra irányultak, hogy a történelem legsúlyosabb bűntettének elkövetői megkapják méltó büntetésüket.

Hasonlóan vegyes eredménnyel járt az a küzdelem, hogy az áldozatok karpótlásban részesüljenek. 1945. szeptember 20-án a Zsidó Ügynökség részéről Chaim Weizmann nyújtott be jóvátételi igényt a négy megszálló hatalomhoz. Ebből az igényből semmi sem lett, főleg azon okból, hogy az érintettek semmiféle általános békeszerződést nem tűztek napirendre, és nem is írtak alá. Az elkobzott náci javak eladásából származó bevétel egy részét a három nyugati hatalom félretette a zsidó áldozatoknak, akiknek azonban egyénileg kellett bejelenteniük igényüket, és így a jó szándékú terv bürokratikus zűrzavarba fulladt. 1953-ig mindössze tizenegyezer igényt dolgoztak fel, ami 83 millió dollár jóvátételt eredményezett. Időközben 1951 januárjában David ben Gurion izraeli miniszterelnök másfél milliárd dolláros kollektív igényt nyújtott be a német szövetségi kormányhoz; ez az igény azon alapult, hogy Izrael ötszázezer németországi menekültet fogadott be, fejenként háromezer dollár költséggel. A tranzakció azzal járt, hogy közvetlenül kellett tárgyalni a németekkel, és ez a táborok számos túlélője szemében elfogadhatatlannak tűnt. Ben Gurion azonban kiadta a jelszót: „Népünk gyilkosai ne örököljenek áldozataik után!”, és ezzel kivívta a többség támogatását. Végül megegyeztek 845 millió dollárban, tizennégy évre elosztva, és bár az arab államok akadályozni próbálták a ratifikálást, az egyezmény 1953 márciusában hatályba lépett, és kikötései 1965-ig rendre teljesültek. Az egyezmény egyszersmind előírta egy szövetségi jóvátételi törvény meghozatalát is, amely az egyes áldozatokat vagy leszármazottaikat kárpótolta életük elvesztéséért, maradandó testi fogyatékosságért, egészségi káro-

sodásért, pályájuk vagy hivatásuk megszakadásáért, illetve nyugdíjuk vagy biztosításuk elvesztéséért; emellett kártalanítást nyújtott szabadságvesztés címén is, mégpedig olyan módon, hogy minden egyes fogságban, illetve gettóban töltött napért vagy olyan napért, amelyen az áldozatnak csillagot kellett viselnie, egy-egy dollár járt. Az olyan családok tagjai, amelyek elvesztették a kenyérkeresőt, járadékot kaptak, korábbi köztisztviselők elvi előléptetésben részesültek, és kártérítés járt az oktatás és a képzés elmaradásáért is. Az áldozatok vagyoni kárpótlást is igényelhettek. Ezt az átfogó rendezést közel ötezer főnyi, bírákból, köztisztviselőkből, adminisztrátorokból álló személyi állomány intézte, amely 1973-ig a 4.276.000 igény több mint kilencvenöt százalékát feldolgozta. A kártérítésre fordított összegek huszonöt éven át a szövetségi költségvetésnek mintegy öt százalékát tették ki. E könyv elkészültéig mintegy huszonötmilliárd dollár került folyósításra, és a 20. század végére az összeg meghaladja majd a harmincmilliárdot.[213] Ezek a kifizetések tulajdonképpen nem nevezhetők különösebben nagyvonalúnak vagy akár a veszteségekkel arányosnak, de így is sokkal jelentősebbek, mint amennyire Weizmann vagy ben Gurion valaha számított, és kifejezik a szövetségi kormánynak azt az őszinte óhaját, hogy fizessen a Németország által elkövetett bűnökért.

Ami ezen kívül a jóvátétel ügyében történt, sokkal kevésbé kielégítő. A rabszolgamunka-programban érintett német nagyiparosok közül senki sem vállalt akár a legkisebb mértékben is erkölcsi felelősséget a program szörnyűséges következményeiért. Amikor a bűnvádi eljárások vagy a polgári igények ellen kellett védekezniük, arra hivatkoztak, hogy a totális háború keretein belül a kényszermunka nem volt törvénytelen. Körömszakadtáig tiltakoztak mindennemű kártérítés ellen, és magatartásukat mindvégig kicsinyesség és pökhendiség sajátos elegye jellemezte. Friedrich Flick kijelentette: „Vádlott-társaim és a magam széles ismeretségi köréből senki sem lesz hajlandó elhinni, hogy bűnöket követtünk volna el az emberiség ellen, és semmi sem győzhet meg bennünket arról, hogy háborús bűnösök volnánk."[214] Flick soha egyetlen márka kárpótlást sem fizetett, és amikor 1972-ben, kilencvenévesen meghalt, a vagyona több mint ezermillió dollárra rúgott. A német cégek összesen csupán tizenhárommillió dollárt fizettek ki, nem egészen tizenötezer zsidó részére. Az IG Farben auschwitzi rabszolga-munkásai fejenként ezerhétszáz dollárt kaptak, az AEG-Telefunken cégéi ötszáz dollárt vagy annál is kevesebbet; a halálra dolgoztatott kényszermunkások családjai pedig semmilyen kárpótlásban nem részesültek.[215] A német kapitalisták

azonban semmivel sem viselkedtek hitványabbul, mint a kommunista utódállamok. A keletnémet kormány még annyi fáradságot sem vett, hogy egyáltalán válaszoljon a jóvátételi kérelmekre; és ugyanígy nem jött válasz Romániából sem. Az a hatalmas terület, amely 1945 óta a kommunista hatóságok elnyomása alatt állt, soha semmivel nem kárpótolta a zsidókat.

Ám minden ország közül a leghitványabban Ausztria viselkedett. Annak ellenére, hogy az osztrákok nagy többsége támogatta az Anschlusst, és a hétmillió osztrák közül több mint ötszázötvenezren náci párttagok voltak, annak ellenére, hogy az osztrákok mindvégig vállvetve harcoltak a németekkel, és (amint arról már szó esett) a zsidó áldozatok közel felével ők végeztek, a szövetségesek 1943-as moszkvai nyilatkozata szerint Ausztria volt „az első szabad ország, amely a hitlerista agresszió áldozatául esett". Ennek következtében a háború után megtartott potsdami értekezleten Ausztriát felmentették mindennemű jóvátételi kötelezettség alól. E törvényi felmentés birtokában az osztrák politikai pártok megegyeztek, hogy az erkölcsi felelősséget sem vállalják, és az ország számára az áldozat státusát követelik. Ahogy 1946-ban az Osztrák Szocialista Párt megfogalmazta: „Nem Ausztriának kell jóvátételt nyújtania. Inkább Ausztria érdemelne jóvátételt." Az országot a szövetségesek arra kötelezték, hogy hozzon törvényt a háborús bűnösök felelősségre vonásáról, de 1963-ig még ügyészi testületet sem hoztak létre a törvény végrehajtására. Amikor a tárgyalások nagy sokára megindultak, általában fölmentéssel végződtek, és sokan részesültek amnesztiában. A jóvátételt kérő zsidókat Németországhoz utasították, hacsak nem tudták korábbi javaikat magán Ausztrián belül azonosítani, és alig néhányan kaptak legalább ezer dollárt.

A keresztény egyházak ha megkésve is, de örvendetes kísérletet tettek az erkölcsi jóvátételre. Hosszú évszázadokon át mind a katolikus, mind a lutheránus antiszemitizmus hozzájárult ahhoz a zsidógyűlölethez, amely aztán a hitlerizmusban érte el a maga tetőpontját; s a háború alatt egyik egyház sem viselkedett kifogástalanul. Különösen igaz ez XII. Pius pápára, aki tudott a végső megoldásról, mégsem ítélte el. Mindössze néhányan emeltek magányosan szót a zsidók érdekében. Bernhard Lichtenberg atya, a berlini Szent Hedvig katolikus székesegyház papja, 1941-ben nyilvánosan imádkozott a zsidókért. A nála tartott házkutatás során jegyzeteket találtak egy még el nem hangzott szentbeszédhez, amelyben azt kívánta gyülekezete tudtára adni, hogy ne higgyenek semmilyen, a németek megölésére törő zsidó ösz-

szeesküvésben. Ezért az atyát kétévi börtönre ítélték, majd a büntetés letöltése után Dachauba szállították. Más hasonló esetről nem tudunk. Az 1943. október 16-i római zsidórazzia szemtanúi között volt egy Augustin Bea nevű jezsuita pap, aki a németországi Badenből jött, és XII. Pius gyóntatója volt. Húsz évvel később, a II. vatikáni zsinaton az atyának mint a Keresztény Egység Titkársága fejének alkalma nyílt rá, hogy egyszer s mindenkorra elhallgattassa az istengyilkosságnak a zsidók ellen felhozott ősi vádját. Bea atya vette gondozásba „A zsidókról" című határozattervezetet, kibővítette „Az Egyház és a nem keresztény vallások viszonyáról" szóló nyilatkozattá, úgy, hogy a judaizmuson kívül a hinduizmusra, a buddhizmusra és az iszlámra is vonatkozzék, majd sikerrel képviselte a zsinaton, amely 1965 novemberében elfogadta a nyilatkozatot. A szövegen érződött a vonakodás; korántsem lett olyan egyértelmű, mint Bea remélte. Így például nem kért bocsánatot az egyház a zsidóüldözéséért, és a judaizmusnak a kereszténységhez való hozzájárulását sem nyugtázta megfelelően. Legfontosabb része így hangzott: „Igaz, hogy a zsidó hatóságok és követőik sürgették Krisztus halálát; a Krisztus passiójában történteket azonban mégsem lehet megkülönböztetés nélkül sem az akkor élt valamennyi zsidónak, sem pedig a maiaknak felróni. Jóllehet Isten új népe az Egyház, a zsidók nem tüntethetők fel úgy, mint akiket a Szent Írásokból következően Isten eltaszított vagy mint akik átok alatt állnak."[216] Ez nem volt sok – valamit azonban mégiscsak jelzett, sőt ha tekintetbe vesszük a szöveg által kiváltott heves ellenállást, még komoly jelentőséget is tulajdoníthatunk neki. Ezen túlmenően pedig része volt egy sokkal általánosabb folyamatnak, amelynek keretében a civilizált világ csapást kívánt mérni az antiszemitizmus intézményes támaszaira.

Ezt a törekvést csak üdvözölni lehet. A zsidók azonban ekkorra már megértették, hogy a civilizált világban, bárhogy határozzák is meg, nem lehet bízni. A holokausztból levont legfőbb következtetésük az volt, hogy múlhatatlanul szükséges a maguk számára egy olyan állandó, önálló ‘és mindenekelőtt szuverén menedéket teremteniük, ahol szükség esetén a világ teljes zsidósága biztonságban lehet ellenségei elől. Az első világháború lehetőséget adott a cionista állam megalapítására; a második világháború létkérdés sé tette egy ilyen állam megszületését, és meggyőzte a zsidók túlnyomó többségét, hogy kerüljön bármibe akár önmaguknak, akár másoknak: ezt az államot meg kell teremteni, és gondoskodni kell biztonságáról.

HETEDIK RÉSZ – CION

Katasztrófa és gondviselés a zsidó történelemben – Anglia és a cionista állam Begin és a zsidó terrorizmus – Az angolok kivonulnak – Amerika, Oroszország és az egyszeri alkalom – Izrael függetlenségi háborúja – Deir Jasszin és a menekültek – Arabok és zsidók – Cion határai – A maximális biztonságra épülő állam – A sínai hadjárat – A hatnapos háború – A jóm kippúri háború – Békekötés Egyiptommal – A zsidó meghatározása – A nép összegyűjtése – A héber mint modern nyelv – A szecialista korporatív állam – Ben Gurion és Begin – A vallási pártok – Sábbát, közoktatás. házasság – A Templom-hegy – Az Eichmann-per – A tovább élő diaszpóra – Egzotikus szekták – Az európai diaszpóra – Az amerikai zsidóság különleges szerepe – Az orosz zsidóság és a sztálini antiszemitizmus – Dél-Afrika és a „cionista imperializmus" eredete – A modern szovjet anticionizmus – Az arab antiszemita hadjárat – Az ENSZ, a terrorizmus és Izrael reakciója – A világi Cion mai szerepe

A holokauszt és az új Cion között szerves kapcsolat volt. Izrael állam megalakulásában elsőrendű oksági tényező volt a hatmillió zsidó meggyilkolása. Ez megfelelt a zsidó történelem ősi és nagy erejű dinamizmusának: a szenvedés általi megváltásnak. Amikor a gázkamrák felé hajtották őket, jámbor zsidók ezrei zengték el fennhangon hitvallásukat, mert valóban hittek benne, hogy a zsidókra mért büntetés, amelynek Hitler és az SS-ek csupán végrehajtó közegei, Isten műve, és magában is azt bizonyítja, hogy Isten kiválasztotta őket. Ámosz próféta szerint Isten így szólott: „Csak titeket választottalak magamnak e földnek minden nemzetségei közül; azért büntetlek meg titeket minden gonoszságtokért."[1] Ami Auschwitzban történt, több volt puszta eseménysorozatnál: része volt egy nagyobb tervnek; erkölcsi törvény teljesült be általa, és tanúságot tett az eljövendő dicsőségről. Ugyanakkor Isten, azon túl, hogy megharagudott a zsidókra, gyászolta is őket, és együtt sírt velük. Úgy kísérte el őket a gázkamrákba, ahogy hajdan a száműzetésbe is velük tartott.[2]

A fentiekben az okot és az okozatot vallási, metafizikai értelemben fogalmaztuk meg; de ugyanezt a műveletet történeti értelemben is elvégezhetjük. Izrael megalakulása a zsidók szenvedéseinek volt a következménye. Korábban a kirakós rejtvény hasonlatához folyamodtunk, hogy megmutassuk, miként illeszkedtek helyükre az egyes elemek. Mint láttuk, az 1648-as tömeges kelet-európai mészárlások vezettek a zsidó közösség újbóli angliai megjelenéséhez; innen kerültek át a zsidók Amerikába, hogy idővel létrejöjjön a zsidóság legna-

gyobb befolyású közössége, amely nélkülözhetetlen része lett az Izrael megszületését lehetővé tévő geopolitikai kontextusnak. Hasonlóképpen indítottak el az 1881-es mészárlások is egész sor olyan eseményt, amely ugyanebbe a végkifejletbe torkollt. Az általuk kiváltott emigrációs hullám állt a botrányos Dreyfus-ügy hátterében, Herzl pedig közvetlenül a Dreyfus-ügy hatására teremtette meg a modern cionizmust. Az oroszországi elnyomás által kiváltott zsidó mozgalom gerjesztette azokat a feszültségeket, amelyek 1917 -ben a Balfour-nyilatkozathoz vezettek, és ennek gyakorlati megvalósítása érdekében hozta létre a Népszövetség a palesztinai mandátumot. Végül a hitleri zsidóüldözés volt az utolsó azon katasztrófák sorában, amelyek hozzájárultak a cionista állam létrejöttéhez.

Hitler zsidóellenes politikája már a második világháború előtt is azzal a szándékától független hatással járt, hogy nagymértékben megerősítette a palesztinai zsidó közösséget; Hitler pedig hamarosan potenciális ellenséget látott a zsidó államban, „második Vatikánt", „zsidó Kominternt", „új nemzetközi zsidó hatalmi bázist".[3] Mindazonáltal az 1930-as években a nácik elősegítették a német zsidók palesztinai bevándorlását. Hatvanezer német zsidó jutott el így a nemzeti otthonba, mi több, vagyonuk révén nagy szerepet játszottak az ottani ipari és kereskedelmi infrastruktúra kiépítésében. A helyzetet a háború változtatta meg, rányomva bélyegét a cionizmus programjának utolsó fázisára: egyfelől Hitler ettől kezdve sújtott le fizikailag is a zsidókra mint legfőbb ellenségeire, másfelől a zsidóknak alkalmuk nyílt rá, hogy a szövetségesek oldalán ellencsapást mérjenek a náci vezérre. 1939-től, a háború kitörésétől kezdve a cionisták legfőbb célja lett, hogy a lehető leghamarabb létrehozzák az izraeli államot, és ez az elszántság fokozatosan átterjedt a világ egész zsidó közösségére is. Igaz, a cél előtt továbbra is jelentékeny akadályok tornyosultak. Hitler legyőzése nem volt elegendő; fel kellett oldani a három győztes szövetséges hatalom, Anglia, az Egyesült Államok és Szovjet-Oroszország kifogásait is. Vegyük most sorra szemügyre őket.

Eredetileg a három közül Anglia volt a legfontosabb, mivel ez a nagyhatalom volt a terület tényleges birtokosa. Ugyanakkor az 1939-es Fehér Könyvben kifejtett politika lényegében megtagadta a Balfour-nyilatkozatot, és olyan jövőt vetített előre, amely kizárta egy túlnyomórészt zsidók lakta Palesztina létrejöttét. A zsidók a háborúban Anglia szövetségesei voltak, egyszersmind azonban meg kellett dönteniük Anglia Palesztina-politikáját. Ben Gurion úgy vélte, ezek a célok öszszeegyeztethetők: „Úgy kell harcolnunk Hitler ellen, mintha a Fehér

Könyv nem létezne, és úgy kell harcolnunk a Fehér Könyv ellen, mintha Hitler nem létezne."[4] Ben Gurionnak ebben igaza is volt – feltéve, ha az angolok beleegyeznek, hogy a zsidók olyan egységes erőként harcolják végig a háborút, amely később a palesztinai eseményekben is meghatározó szerepet játszhat. Az angol katonai, diplomáciai és gyarmati hatóságok éppen ezért ellenezték ezt az elképzelést, sőt, miután az 1942 végén bekövetkezett el-alameini győzelem elhárította a Közel-Kelet fölül a német veszélyt, az ottani brit főhadiszállás minden zsidó katonai tevékenységet gyanakodva fogadott. A zsidóknak volt azonban egy nagy hatalmú szövetségesük Churchill személyében. Churchill pártolta Weizmann-nak azt a javaslatát, hogy a már létező kis létszámú zsidó egységekből egységes zsidó csapásmérő erő alakuljon. A brit hadsereg több alkalommal is meghiúsította a tervet, de végül Churchill akarata győzött. 1944. július 12-én ezt közölte hadügyminiszterével: „Nekem tetszik az elképzelés, hogy a zsidók el akarják kapni közép-európai honfitársaik gyilkosait. A németekkel van bajuk. (…) Nem látom be, miért kellene megtagadni ettől a világban szétszórt, meggyötört és mindenki másnál többet szenvedő fajtól ebben a helyzetben azt az elégtételt, hogy saját zászlaja lehessen."[5] Két hónappal később megalakult a huszonötezer tagú Zsidó Dandár. Churchill nélkül a zsidók soha nem jutottak volna el idáig, és a tapasztalatok, amelyeket ezen a katonai szinten, a közös harcban szereztek, döntő mértékben hozzájárultak a négy évvel későbbi izraeli sikerekhez.

Mindazonáltal az angoloknak egyáltalán nem állt szándékukban, hogy Palesztina-politikájukat megváltoztassák. Hitler legyőzése sokat rontott anyagi helyzetükön, s így még inkább rászorultak közel-keleti olajmezőikre; nem óhajtották tehát a zsidó bevándorlást olyan szintre emelni, amely az arab világból engesztelhetetlen ellenségességet válthat ki, és Palesztinából csak akkor lettek volna hajlandók kivonulni, ha az arab világgal ápolt baráti kapcsolataik ezáltal nem sérülnek. Ezért megakadályozták az illegális zsidó bevándorlók partraszállását, azokat pedig, akiknek ez mégis sikerült, igyekeztek elfogni és deportálni. 1940 novemberében a Hágáná megrongálta a *Patria* nevű hajót, amely éppen Mauritiusba készült, fedélzetén ezerhétszáz deportálttal. A hajó a haifai öbölben elsüllyedt, és kétszázötven menekült a tengerbe fulladt. 1942 februárjában egy romániai menekültszállító hajótól, a *Strumá*-tól tagadták meg az angolok a kikötési engedélyt; a hajó, amelyet a törökök visszafordítottak, a Feketetengeren süllyedt el, s az áldozatok száma hétszázhetven volt.

Ezek a tragikus epizódok azonban nem rendítették meg Anglia elszántságát. A bevándorlási korlátozások az egész háború folyamán érvényben maradtak, és nem enyhültek a háború után sem, amikor a hontalanok táboraiban kétszázötvenezer zsidó tartózkodott. A helyzet akkor sem változott, amikor 1945-ben az elvileg cionistabarát Munkáspárt került hatalomra. Ernest Bevin, az új külügyminiszter meghajolt a diplomaták és a tábornokok érvei előtt. Ez idő tájt Anglia még mindig a föld területének negyedét birtokolta. Százezer embere volt Palesztinában, ahol a zsidók csak hatszázezren voltak. Semmi kézzelfogható ok nem szólt amellett, hogy a cionista álláspont kerekedjék felül. És mégis: másfél évvel később Bevin beadta a derekát. Ahogy Evelyn Waugh Jeruzsálemről írott könyvében a brit magatartással kapcsolatban keserűen megjegyezte: „A Szentföld birtoklására jogosító mandátumunkat hitvány okokból adtuk fel: gyávaságból, tunyaságból, fösvénységből. A látomást Allenbyről, aki gyalog lépdelt ott, ahol a Kaiser dölyfösen végiglovagolt, most elnyomja a szomorú látvány: egy nagy, jól felszerelt, a harcban szinte meg sem karcolódott haderőé, amely meghátrál egy kis fegyveres rablóbanda előtt.”[6] Hogyan kerülhetett erre sor?

A válaszhoz tudnunk kell, hogy a zsidók még valamivel gazdagították a modern világot: ők alkalmazták elsőként tudományos alapon a terrort az uralmon lévő liberálisok akaratának megtörésére. A gyakorlat a következő negyven év során közhellyé vált, 1945-ben azonban újdonságnak számított. Voltaképpen ez esetben is a holokauszt egy melléktermékéről beszélhetünk, mert csekélyebb ok a mégoly elkeseredett zsidókat sem késztethette volna e fegyver alkalmazására. Legavatottabb ismerője Menáchem Begin, a Betár nevű lengyel ifjúsági mozgalom korábbi elnöke volt. Begin személyében mintegy megtestesült a holokauszt kiváltotta keserűség. Szülővárosában, Breszt-Litovszkban a lakosság hetven százaléka zsidó volt; 1939-ben több mint harmincezren éltek ott. 1944-re tízen maradtak közülük. Begin családjának legtöbb tagját megölték. A zsidók még a halottaikat sem temethették el. Így halt meg Begin apja is: lelőtték, amikor egy barátjának ásott sírt a zsidó temetőben.[7] Begin azonban született túlélő volt, és született bosszúálló. Amikor Litvániában letartóztatták, egyike lett a keveseknek, akiket Sztálin NKVD-je sem törhetett meg; vallatója a kihallgatás végén dühösen így szólt: „Látni sem akarlak többé.” Begin később megjegyezte: „Az én hitem csapott össze az övével. Nekem volt miért harcolnom, még a kihallgatóhelyiségben is.”[8] Begint egy sarkköri, a Barents-tenger melletti szovjet kényszermunkatáborba

küldték, ahol a kotlasz-vorkutai vasútvonalat építették. Ő ezt is túlélte, majd egy, a lengyelek számára meghirdetett amnesztia révén kiszabadult, végiggyalogolt Közép-Ázsián, és a lengyel hadsereg közlegényeként jutott el Jeruzsálembe. 1943 decemberében átvette a revizionisták katonai szervezetének, az Irgunnak a vezetését, és két hónappal később hadat üzent a brit adminisztrációnak.

Ami az angolokhoz való viszonyt illeti, a zsidók három csoportra oszlottak. Weizmann továbbra is bízott az angolok jóhiszeműségében. Ben Gurion ugyan szkeptikusabb volt, de úgy gondolkodott, hogy először meg kell nyerni a háborút. Még a győzelem után is élesen megkülönböztette egymástól az ellenállást és a terrorizmust, és ezt az álláspontot a Hágáná politikája is tükrözte. Másfelől az Irgunnak is volt egy szélsőséges kiágazása, a vezetőjéről, Ávráhám Sternről elnevezett Stern-csoport. Amikor a háború kitörésekor Zsabotyinszkij utasítást adott az angolokkal való tűzszünetre, Stern megtagadta az engedelmességet, és 1942 februárjában megölték; társai azonban Jicchák Samir és Nátán Jellin-Mor vezetésével folytatták az Anglia elleni korlátlan hadjáratot. Begin képviselte a harmadik utat. Ő a Hágánát túl passzívnak, a Stern-csoportot viszont durvának, kegyetlennek és ostobának tartotta, s az ellenséget nem magában Angliában, hanem a palesztinai brit adminisztrációban látta; ez utóbbit akarta megalázni, és minél költségesebbé, tehetetlenebbé, végső soron pedig működésképtelenné tenni. Hatszáz aktív ügynök állt rendelkezésére. A gyilkosságot elutasította, de rendszeresen robbantott, többek között bűnügyi nyomozóhivatalokat, bevándorlási és adóügyi központokat és más hasonló célpontokat.

A zsidó aktivisták e három csoportja között mindig feszült, gyakran pedig nyíltan ellenséges volt a viszony, ami később politikai következményekhez is vezetett. 1944. november 6-án a Stern-csoport meggyilkolta Lord Moyne-t, a közel-keleti ügyek brit miniszterét. A Hágáná döbbenetében és haragjában hadat üzent mind a Stern-követőknek, mind az Irgunnak: néhány tagjukat elfogta, és föld alatti börtönökbe zárta, s ami ennél is rosszabb volt, hétszáz személy és intézmény névsorát kiszolgáltatta az angol bűnügyi nyomozóhatóságnak, a CID-nek. A cionista vezető réteg által nyújtott információ eredményeképpen legalább háromszáz személyt tartóztattak le, bár ez a szám egyes források szerint az ezret is elérhette. Begin, akinek sikerült elkerülnie a letartóztatást, kínzással is megvádolta a Hágánát, és kihívó nyilatkozatot tett közzé: „Megfizetünk neked, Káin.” Ahhoz azonban, hogy a Hágánával háborúskodni kezdjen, túlságosan ravasz

volt. Ezekben a hónapokban, amikor egyszerre harcolt a britek és saját zsidó honfitársai ellen, hozta létre azt a földalatti erőt, amely jószerével minden támadásnak ellenállt. Az volt a meggyőződése, hogy a Hágánának, ha valóban meg akar szabadulni Angliától, előbb-utóbb hozzá kell csatlakoznia, és a fejlemények az ő igazát bizonyították. 1945. október 1-jén ben Gurion, anélkül hogy ezt a lépését Weizmann-nal megtanácskozta volna, rejtjeles táviratot küldött Móse Sznének, a Hágáná parancsnokának, azzal a paranccsal, hogy kezdje meg a brit erők elleni hadműveleteket.[9] Létrejött az egyesült Zsidó Ellenállási Mozgalom, amely október 31-én éjszakai vasúti robbantásokkal indította meg támadását.

A célpontokat illetően a résztvevők változatlanul nem értettek egyet. A Hágáná a terror minden formáját elutasította, és erőt csak tényleges katonai műveletek keretében volt hajlandó alkalmazni. A gyilkosságot Begin mindig is ellenezte, és mélységesen elítélte a Stern-követőket, amikor 1946. április 26-án hidegvérűen az ágyukban végeztek hat angol ejtőernyőssel. Begin akkor is, később is elutasította, hogy terroristának minősítsék. Erkölcsi és fizikai kockázatokat azonban mindig kész volt vállalni. Józsué nélkül hogyan lehetett volna megszerezni az Ígéret földjét? És vajon Józsué könyve nem azt bizonyítja-e felzaklató módon, hogy milyen végletekig merészkedtek az izraeliták az Isten által nekik rendelt terület meghódítása érdekében?

Begin vezető szerepet játszott két olyan epizódban is, amely nagymértékben megnövelte az angolok távozási hajlandóságát. 1946. június 29-én hajnalban az angolok váratlanul megrohanták a Zsidó Ügynökséget, és letartóztattak 2.718 zsidót. Céljuk az volt, hogy mérsékeltebb zsidó vezetőséget juttassanak hatalomhoz, ez azonban nem sikerült, sőt: mivel az Irgun érintetlen maradt, az akció Begin malmára hajtotta a vizet. Begin rávette a Hágánát: járuljon hozzá a Dávid Király Szálloda felrobbantásához; itt volt elszállásolva a brit adminisztráció egy része. Megegyeztek a célban is: nem ölni akarnak, csak megalázni az angolokat; ám a tömeggyilkosság kockázata ettől függetlenül igen nagy volt. Weizmann is értesült a tervről, és azzal fenyegetőzött, hogy lemond, és világgá kiáltja lemondása okát.[10] A Hágáná felszólította Begint, hogy álljon el az akciótól, ő azonban erre nem volt hajlandó. 1946. július 22-én, délidőben, hat perccel a kitűzött idő előtt, mintegy hétszáz font súlyú nagy erejű robbanóanyag döntötte romba a szálloda egyik szárnyát. Az áldozatok között volt huszonnyolc angol, negyvenegy arab és tizenhét zsidó, valamint öt további személy. A tervhez tartozott, hogy egy tizenhat éves diáklány előzetesen figyelmeztető

telefonhívást adjon le. Arról, hogy mi történt ezután, ellentmondó adatok maradtak fenn. Begin mindig azt hangoztatta, hogy a figyelmeztetés megfelelő volt, és a halálesetekért csakis az angol hatóságok hibáztathatók; neki egyébként csupán a zsidó áldozatokért vérzett a szíve.[11] Ám az ilyen s hasonló terrorcselekmények esetében a halottakért mindig azok felelnek, akik a robbanóanyagokat elhelyezik, s így vélekedtek erről a zsidó vezető testületek is. Móse Szné, a Hágáná parancsnoka lemondásra kényszerült. Az ellenállási mozgalom ismét összetevőire bomlott. A botrány azonban, amelyhez más hasonló esetek is járultak, elérte célját. Az angol kormány javaslatot tett az ország három részre való felosztására. A tervet zsidók és arabok egyaránt elvetették; ezért 1947. február 14-én Bevin bejelentette, hogy az egész palesztinai kérdést átteszi az Egyesült Nemzetek Szervezetéhez.

Ez a lépés azonban nem járt szükségszerűen az angolok gyors kivonulásával, így a terrormozgalom folytatódott. Döntőnek bizonyult egy olyan további epizód, amelyért ismét csak Begin volt felelős. Ő ugyan ellenezte a Stern-csoportra jellemző gyilkos merényleteket, de azt vallotta: az Irgunnak erkölcsi joga, hogy ugyanúgy büntesse a brit fegyveres erők tagjait, ahogy azok az Irgun harcosait büntették. Az angolok akasztottak és korbácsoltak – az Irgun tehát ugyanígy jár majd el. 1947 áprilisában az Irgun három tagját bíróság elé állították az akkói börtönerőd elleni támadásért, amely kétszázötvenegy foglyot szabadított ki. Begin megtorlással fenyegetett arra az esetre, ha a három vádlottat elítélik és felakasztják. Nos, július 29-én megtörtént a kivégzés. Néhány órával később Begin utasítására az Irgun hadműveleti főnöke, Gidi Paglin felakasztatott két, erre a célra elfogott angol őrmestert, Clifford Martint és Mervyn Paice-t, és fel is robbantotta holttestüket. A két vétlen angol kegyetlen meggyilkolása sok zsidót elborzasztott. A Zsidó Ügynökség kijelentette, hogy „egy bűnöző csoport követett el gyáva gyilkosságot két ártatlan ember ellen”.[12] (A helyzet még annál is rosszabb volt, mint amilyennek akkoriban tűnt, mivel harmincöt évvel később kiderült, hogy Martin édesanyja zsidó volt.) Angliában zabolátlanul tört ki a lakosság haragja. Derbyben felgyújtottak egy zsinagógát. Zsidóellenes zavargások voltak Londonban, Liverpoolban, Glasgow-ban és Manchesterben (ilyenekre Angliában a 13. század óta nem került sor) – a zavargások nyomán pedig az angol politikában jelentős változások mentek végbe. Az angolok korábban azt feltételezték, hogy bármilyen felosztásról legyen is szó, azt nekik kell felügyelniük és keresztülvinniük, mert máskülönben az arab országok hadseregei egyszerűen bevonulnának, és kiirtanák a

zsidókat. Most úgy határoztak, hogy a lehető leghamarabb elhagyják Palesztinát, a továbbiakat pedig ráhagyják az arabokra és a zsidókra.[13] Begin politikája tehát sikert aratott, de ismét csak iszonyatos kockázatok árán.

E kockázatok mértéke bizonyos fokig a két szuperhatalmon, Amerikán és Oroszországon múlt. A cionistáknak mindkettő esetében szerencséjük volt; ízlés kérdése, hogy szerencse helyett a gondviselés művére hivatkozunk-e. Az első ilyen szerencsés esemény Roosevelt 1945. április 12-én bekövetkezett halála volt. Az elnök a jaltai konferencia után találkozott Ibn Szaúd királlyal, és e találkozás hatására élete utolsó heteiben ellenfele lett a cionizmusnak. Cionistabarát munkatársa, David Niles később kijelentette: „Komoly kétségeim vannak azzal kapcsolatban, hogy létrejöhetett volna-e Izrael, amennyiben Roosevelt életben marad."[14] F. D. R. utóda, Harry S. Truman, részben érzelmi okokból, részben számításból sokkal egyértelműbben kötelezte el magát a cionizmusnak. Sajnálta a zsidó menekülteket, és fájlalta a palesztinai zsidók kiszolgáltatottságát; emellett azonban sokkal kevésbé bízott a zsidó szavazatokban, mint elődje. Tudta, hogy a közelgő 1948-as választásokon az olyan ingadozó államokban, mint New York, Pennsylvania és Illinois, igencsak rászorul majd a zsidó szervezetek támogatására. Mihelyt az angolok lemondtak mandátumukról, Truman sürgetni kezdte a zsidó állam megteremtését. 1947 májusában a palesztinai kérdés az ENSZ elé került. Különbizottságot kértek fel, hogy nyújtson be megfelelő tervezetet. A bizottság nem egy, hanem két tervvel állt elő. A kisebbség kétnemzetiségű szövetségi államot javasolt. A többség viszont új felosztási tervet készített: eszerint két külön, zsidó, illetve arab állam létesülne, valamint egy nemzetközi zóna Jeruzsálemben. 1947. november 29-én, Truman hathatós támogatásának köszönhetően, a közgyűlés harminchárom szavazattal tizenhárom ellenében, valamint tíz tartózkodással a többségi tervet fogadta el.

A Szovjetunió, az arab államok és nyomukban a nemzetközi baloldal később arra a meggyőződésre jutottak, hogy Izrael megteremtése egy kapitalista-imperialista összeesküvésnek volt a műve. A tények azonban ennek az ellenkezőjét bizonyítják. Sem az amerikai, sem az angol külügyminisztérium nem akarta a zsidó állam létrejöttét; éppenséggel attól tartottak, hogy egy ilyen állam megalakulása a körzetben a Nyugat számára végzetes következményekkel járhat. Ugyanilyen határozottan tiltakozott a két hadügyminisztérium is. James Forrestal, a tárca amerikai birtokosa keserű szavakkal kelt ki a zsidó lobbi ellen: „Ebben az országban egyetlen csoportnak sem volna sza-

bad politikánkat olyan mértékig befolyásolnia, hogy az már nemzeti biztonságunkat fenyegethesse.”[15] Az angol és az amerikai olajtársaságok még hevesebben ellenezték az új állam megalakulását. A Cal-Tex és egyben az olajérdekeltségek nevében Max Thornburg kijelentette, hogy Truman „kioltotta Amerika erkölcsi presztízsét”, és aláásta „az araboknak az amerikai eszményekbe vetett hitét”.[16] Sem Angliában, sem az Egyesült Államokban nem mutatható ki olyan erős gazdasági érdek, amely Izrael létrejöttét sürgette volna. Izrael barátainak elsöprő többsége mindkét országban a baloldalon állt.

Az igazság éppenséggel az, hogy amennyiben Izrael megszületéséhez összeesküvés vezetett, az összeesküvés élharcosa a Szovjetunió volt. A háború alatt Sztálin taktikai okokból részben felfüggesztette antiszemita politikáját; még egy Zsidó Antifasiszta Bizottságot is létrehozott.[17] 1944-től a külpolitikában rövid időre cionistabarát álláspontot érvényesített (bár ez magára Oroszországra nem vonatkozott). Minderre a jelek szerint az volt az oka, hogy úgy tájékoztatták: Izrael, ha létrejön, szocialista állam lesz, amely felgyorsítja Anglia közel-keleti befolyásának hanyatlását.[18] Amikor 1947 májusában Palesztina ügye először került az ENSZ elé, Andrej Gromiko szovjet külügyminiszter-helyettes általános meglepetésre bejelentette, hogy kormánya támogatja a zsidó állam létrejöttét, és a szavazásban is ennek megfelelően vett részt. Október 13-án Szemjon Carapkin, a szovjet ENSZ-küldöttség vezetője a Zsidó Ügynökség tagjai előtt, „a leendő zsidó államra” emelte poharát, mielőtt a felosztási tervre szavazott volna. A november 29-i sorsdöntő közgyűlési szavazáson az egész szovjet tömb Izrael érdekében voksolt, és ettől kezdve a szovjet és az amerikai küldöttség szoros együttműködésben dolgozta ki az angolok kivonulásának menetrendjét. És még ez sem volt minden. Amikor 1948. május 14-én Izrael kinyilvánította függetlenségét, és Truman elnök nyomban *de facto* elismerte, Sztálin ráduplázott, és nem egészen három nap múlva *de iure* is elismerte az új államot. A legjelentősebb mozzanat talán a cseh állam Sztálin utasítására hozott döntése volt, miszerint kész Izraelnek fegyvereket eladni. Egy egész repülőteret jelöltek ki a Tel-Avivba irányuló fegyverszállítmányok indítására.[19]

Izrael létrejötte és fennmaradása szempontjából sorsdöntő volt az időzítés. Sztálin 1948 januárjában meggyilkoltatta Szolomon Mihoelsz orosz-zsidó színészt, és úgy tűnik, ez a merénylet adta meg a jelet az újabb, erőteljesen antiszemita politikai fordulathoz. Valamivel tovább tartott, amíg Sztálin a külföld vonatkozásában is átkapcsolt a cionizmusellenességre, de 1948 őszén ez a fordulat is bekövetkezett;

addigra azonban Izrael léte már biztosított volt. Változóban volt az amerikai politika is, abban a mértékben, ahogyan a hidegháború nyomására szétfoszlott a háború utáni idealista hangulat, és Truman arra kényszerült, hogy nagyobb figyelemmel fogadja a Pentagon és a külügyminisztérium tanácsait. Ha a brit erők evakuálását még egy évvel elhalasztják, az Egyesült Államok sokkal kevésbé sürgette volna Izrael létrejöttét, Oroszország pedig szinte bizonyosan ellenséges magatartást tanúsít. Ezért talán elmondható, hogy a brit politika elleni terrormozgalomnak az egész vállalkozás szempontjából döntő jelentősége volt. 1947-48 néhány hónapjában a történelem rövid időre és szinte véletlenszerűen megteremtett egy lehetőséget, amelyet Izraelnek sikerült kihasználnia. Ez is szerencse volt, amelyet, ha úgy tetszik, ugyancsak a gondviselés művének nevezhetünk.

Ám ha igaz is, hogy az angolok korai kivonulásához Begin könyörtelensége vezetett el, az államot magát ben Gurion teremtette meg. Neki kellett meghoznia egy sor olyan döntést, amelyek mindegyike akár végzetes is lehetett volna a palesztinai zsidókra nézve. Mihelyt az ENSZ-ben véget ért a szavazás a felosztásról, az arabok máris valamennyi zsidó település elpusztítását tűzték ki célul, és azonnal meg is indították támadásaikat. Azzam Pasa, az Arab Liga főtitkára a rádióban így nyilatkozott: „Ez megsemmisítő háború lesz, grandiózus mészárlás."[20] A zsidó parancsnokok bizakodóak voltak, jóllehet csak korlátozott erőforrásokat tudhattak magukéinak. 1947 végén a Hágánának 17.600 puskája, 2.700 könnyű és mintegy 1.000 nehéz géppuskája volt, továbbá 20.000-43.000 katonája a kiképzés különböző szakaszaiban; páncélosokkal, nehézfegyverzettel vagy légierővel pedig jószerével egyáltalán nem rendelkeztek.[21] Az arabok tekintélyes méretű felszabadító hadsereget gyűjtöttek, de a sereg vezetése megosztott volt. Emellett rendelkezésükre álltak az arab államok reguláris erői is: 10.000 egyiptomi, 7.000 szíriai, 3.000 iraki és 3.000 libanoni katona, továbbá a 4.500 főből álló transzjordániai Arab Légió, ez a félelmetes egység, amelyben sok angol tiszt szolgált. 1948 márciusáig az arab támadásokban több mint ezerkét száz zsidó, fele részben polgári személy vesztette életét. Ekkoriban érkeztek meg az első cseh fegyverszállítmányok; a kapott fegyvereket a következő hónap során hadrendbe állították. Az angol mandátumnak május 15-én kellett lejárnia. Április elején azonban ben Gurion alighanem élete legsúlyosabb döntése elé került. Elrendelte, hogy a Hágáná menjen át támadásba, és ennek során létesítsen összeköttetést az egyes zsidó enklávék között, illetve vonjon ellenőrzése alá minél több, az ENSZ által Iz-

raelnek ítélt területet. A kockázatos vállalkozás úgyszólván teljes sikerrel járt. A zsidók elfoglalták Haifát, s megnyitották a Tiberias és Kelet-Galilea felé vezető utat. Bevették Cfátot, Jaffát és Akkót. Megszilárdították Izrael állam központi területeit, és lényegében még kitörése előtt megnyerték a háborút.[22]

Ben Gurion május 14-én, pénteken a tel-avivi múzeumban felolvasta a függetlenségi nyilatkozatot: „Természetes nemzeti jogunknál fogva és az Egyesült Nemzetek közgyűlésének határozata alapján ezennel bejelentjük, hogy Palesztinában zsidó állam alakult, amely az Izrael állam nevet fogja viselni." Rögtön ezután létrejött az ideiglenes kormány. Az egyiptomi légitámadások még aznap éjjel megindultak. Másnap egyszerre távoztak az utolsó angolok, és támadtak az arab hadseregek. Az akció csak egyetlen szempontból volt sikeres: Abdullah király Arab Légiója május 28-án elfoglalta Jeruzsálem óvárosát; a szent várostól keletre elterülő zsidó településeket ki kellett üríteni. Egyebekben az izraeliek további területeket vettek birtokba.

Június 11-én a felek egy hónapos tűzszünetben állapodtak meg. Ezalatt az arab államok mindent elkövettek, hogy seregeiket megerősítsék. Az izraeliek azonban nagy mennyiségű nehézfegyverzetet szereztek be, mégpedig nemcsak a csehektől, hanem a franciáktól is, akik főleg az angolokat kívánták ily módon bosszantani. Amikor július 9-én kiújultak a harcok, egykettőre kiderült, hogy az izraeliek vannak fölényben. Bevették Lodot, Ramlét és Názáretet, és a kijelölt határokon túl is nagy területeket foglaltak el. Tíz nap múlva az arabok beleegyeztek az újabb tűzszünetbe, ám időnként ennek ellenére is kirobbant az erőszak, és október közepén az izraeliek offenzívát indítottak a negevi településekhez vezető út felszabadítására. A támadás Beérseba bevételével ért véget. Az év végére az izraeli hadsereg százezer főnyire duzzadt, és immár a felszereltsége is megfelelő volt. Teljes katonai fölényre tett szert azokon a területeken, amelyeket azóta sem veszített el. 1949. január 12-én Rodoszban megkezdődtek a fegyverszüneti tárgyalások. A fegyverszünetet Egyiptommal február 14-én, Libanonnal március 23-án, Transzjordániával április 3-án és Szíriával július 20-án írták alá. Irak nem kötött ilyen egyezményt, és az öt arab állam formálisan továbbra is hadiállapotban maradt Izraellel.

Az 1947-48-as események, amelyek során Izrael állam megalakult, létrehozták a mindmáig fennálló arab-izraeli problémát is. Ennek a problémának két főbb vetülete van: a menekültek kérdése és a határoké; célszerű, ha külön-külön vesszük szemügyre őket. Az ENSZ

adatai szerint a mandátumban foglalt Palesztina Izrael által birtokolt területeiről 656.000 arab lakos menekült el: kétszáznyolcvanezren a Jordán nyugati partjára, hetvenezren Transzjordániába, százezren Libanonba, négyezren Irakba, hetvenötezren Szíriába, hétezren Egyiptomba és százkilencvenezren a gázai övezetbe. (Az izraeliek valamivel alacsonyabbra, 550.000 és 600.000 közé teszik ezt a számot.) A menekülésre négy okuk volt: féltek, hogy halálukat lelik a harci cselekmények során, megzavarta őket az adminisztráció összeomlása, az arab rádióadások felszólították őket a távozásra, esetleg félrevezették vagy megrémítették őket, és végül sokakat hajszolt fejvesztett menekülésbe az a mészárlás, amelyet az Irgun és a Stern-csoport rendezett Deir Jasszin faluban 1948. április 9-én.

Ez az utolsó eset alaposabb vizsgálatot igényel, mert összefügg az izraeli állam erkölcsi hitelével. 1920-tól eddig az áprilisi napig a zsidók tartózkodtak az arab települések elleni terrorista támadásoktól, bár az arab részről indított számtalan ilyen rajtaütés következtében időnként erőteljes megtorló lépésekhez folyamodtak. Amikor 1947/48 telén megindultak a harcok, Deir Jasszin falu, amelynek nem egészen ezerfőnyi lakossága főleg kőfejtésből élt, meg nem támadási szerződést kötött Jeruzsálem egyik közeli elővárosával, Givát Saullal. Csakhogy az arabok két közeli zsidó települést lerohantak, és a zsidókban erős volt a bosszúvágy. A Stern-csoport azt javasolta: pusztítsák el Deir Jasszint, hadd okuljanak a példából az arabok. Az Irgun egyik tisztje, Jehuda Lapidot így vallott: „A cél világos volt: megtörni az arabok harci szellemét, és megszilárdítani a harci szellemet a jeruzsálemi zsidó közösségben, amelyet újra meg újra súlyos csapások értek, különösen a közelmúltban, amikor az arabok meggyalázták a kezükbe került zsidó holttesteket.”[23] Begin beleegyezését adta a hadművelethez, de kikötötte, hogy hangszórós teherautót kell használni – hadd legyen rá módjuk a falubelieknek, hogy vérontás nélkül megadják magukat. A Hágáná helyi parancsnoka vonakodva bár, de ugyancsak hozzájárult a tervhez; mindenesetre további feltételeket támasztott. A támadásban az Irgun nyolcvan és a Stern-csoport negyven tagja vett részt. A hangszórós teherautó árokba futott, és használatára nem került sor. Az erősebb és jobban felfegyverzett arabok úgy döntöttek, hogy felveszik a harcot. A zsidóknak segítségért kellett küldeniük: a reguláris hadsereg egy szakasz katonája nehéz gépfegyvert és kéthüvelykes aknavetőt is hozott magával, és végül ezek törték meg az arabok ellenállását.

Ekkor vonult be a faluba a támadó csoport, és egyszer csak elvesztette minden önuralmát. A Hágáná egyik közéjük vegyült kémje szerint ezután „szervezetlen öldöklés” következett. A támadók huszonhárom férfit magukkal vittek a kőbányába, és ott agyonlőtték őket. Egy arab szemtanú azt vallotta, hogy a faluban megöltek még kilencvenhárom embert, más beszámolók azonban kétszázötvenre teszik a meggyilkoltak számát. Begin, mielőtt még a csata részleteiről értesült volna, olyan napiparancsot bocsátott ki, amely Józsué könyvének szellemében fogant: „Fogadjátok szerencsekívánataimat ehhez a nagyszerű hódításhoz. (…) Úgy fogunk támadni mindenütt, és úgy sújtunk le az ellenségre, ahogy az Deir Jasszinban történt. Istenünk, Istenünk, bennünket választottál hódítóidnak.”[24] A barbár tett híre, színezett és bővített formában, gyorsan terjedt, és az elkövetkező két hónap során minden bizonnyal számos arabot bírt rá a menekülésre. Arra, hogy az akciónak ez lett volna a célja, nincs bizonyíték. Ám összhangban a többi említett tényezővel az új állam arab lakosságának a számát százhatvanezerre csökkentette, és ez kétségkívül megnyugtató fejlemény volt.

A mérleg másik serpenyőjében ott voltak azok a zsidók, akiket arra buzdítottak vagy kényszerítettek, hogy hagyják el az arab államokat köztük olyan területeket, ahol kétezer-ötszáz év óta folyamatos volt a zsidó jelenlét. 1945-ben az arab világban több mint ötszázezer zsidó élt. A háború kitörése, vagyis 1948. május 15. és 1967 vége között elsöprő többségüknek Izraelben kellett menedéket keresnie: 252.642 fő érkezett Marokkóból, 13.118 Algériából, 46.255 Tunéziából, 34.265 Líbiából, 37.867 Egyiptomból, 4.000 Libanonból, 4.500 Szíriából, 3.912 Adenből, 124.647 Irakból és 46.447 Jemenből. Az arab országokból elmenekült összesen 567.654 zsidó ekként nem olyan sokkal maradt alatta az Izraelből elmenekült arabok létszámának.[25] A különbség, amely fogadtatásukban és a velük való bánásmódban megmutatkozott, kizárólag politikai döntés eredménye volt. Az izraeli kormány nemzetiotthon-politikájának keretében módszeresen lakáshoz és munkához juttatta a maga menekültjeit. Az arab kormányok, az ENSZ segédletével, táborokban helyezték el az arab menekülteket, hogy ott várják ki Palesztina visszahódítását, ami azonban elmaradt. Így aztán a természetes szaporulat következtében az arab menekültek a nyolcvanas évek végére többen voltak, mint negyven évvel korábban.

A menekültekkel szemben tanúsított ellentétes magatartás következmény volt: a tárgyalásokhoz való alapvetően különböző vi-

szonyból eredt. A zsidók kétezer év óta elnyomott kisebbséget alkottak, amelynek az erő alternatívája sohasem állt rendelkezésére. Ezért örökösen tárgyalni kényszerültek, gyakran a puszta fennmaradásuk érdekében, és majdnem mindig a sokkal gyengébb fél pozíciójából. Az évszázadok során nem csupán nagy tárgyalási gyakorlatra tettek szert, hanem tárgyalási filozófiát is kialakítottak. Tárgyaltak akkor is, ha a helyzet már reménytelennek tűnt, és megtanulták, hogy az eredménybe, bármilyen hátrányos és megalázó volt is, beletörődjenek, abban a tudatban, hogy később, további tárgyalások és saját erőfeszítéseik gyümölcseként, helyzetük előnyösebbre változhat. Úgyszólván a csontjaikba épült a meggyőződés, hogy az egyezség sokkal többet ér az erőnél. Ezért is látták be oly nehezen a hitleri gonoszság abszolút voltát még akkor is, amikor már lehengerlő erejű bizonyítékokkal rendelkeztek: nem tudtak mit kezdeni egy olyan emberrel, aki egyezkedés helyett egyszerűen az életüket akarta.

Velük ellentétben az arabok a hódítók fajához tartoztak; szent szövegeik maximalista álláspontra buzdítottak a többi nép, a megvetett *dhimmi* iránt. A tárgyalások és a révükön megszülető egyezség puszta gondolatát is elveik elleni árulásként értékelték. A tűzszünetet vagy a fegyverszünetet szükség esetén azért fogadták el, mert ilyenkor egy későbbi időpontig fenntarthatták az erő alternatíváját; ezzel szemben a békeszerződés szemükben a megadással ért fel. Ezért sem akarták letelepíteni a menekülteket: számukra ez annyit jelentett volna, hogy végleg lemondanak egy erkölcsi ütőkártyáról. Ahogy a kairói rádió megfogalmazta: „A menekültek az Izrael elleni arab küzdelem sarokkövei. A menekültek megannyi fegyver az arabok és az arab nacionalizmus kezében."[26] Ezért vetették el az ENSZ 1950-es letelepítési tervét is anélkül, hogy megvitatták volna. Az elkövetkező negyedszázad során még csak meghallgatni sem voltak hajlandóak az izraeliek megismételt kárpótlási ajánlatait. Az eredmény a menekültek és leszármazottaik szempontjából katasztrofális volt, és az arab államokban is állandó belső bizonytalanságot gerjesztett; Jordániát például a hatvanas években kis híján összeomlásba sodorta, a hetvenes és a nyolcvanas években pedig sikerült felborítania Libanon gondosan kiegyensúlyozott struktúráját.

Még fontosabb szerepet játszott a tárgyalásokhoz való más és más viszony Izrael határainak megvonásában. A zsidók háromféleképpen tekinthettek a maguk újjáteremtett országára: láthatták benne a nemzeti otthont, az Ígéret földjét és a cionista államot. Az első lehetőséget gyorsan elvethetjük. Ha a zsidóknak csupán olyan helyre lett

volna szükségük, ahol biztonságban lehetnek, az új országot bárhol létre lehetett volna hozni: Argentína, Uganda, Madagaszkár például különböző időpontokban szerepelt is a javaslatok között, Ám hamar kiderült, hogy az efféle tervek csak kevés zsidóban keltenek érdeklődést; az egyetlen, amely némi vonzerővel bírt, az El-Aríssal kapcsolatos elképzelés volt, ez is csak azért, mert a szóban forgó vidék Palesztina közelében terült el.

Rátérhetünk tehát a második lehetőségre: az új országra mint az Ígéret földjére. Ez a lehetőség elméletileg mind világi, mind vallási tekintetben valamennyi zsidónak kedvére lehetett, kivéve a nagyon vallásosakat, akik a Cionba való visszatérést össze akarták kapcsolni valamilyen messianisztikus eseménnyel, és az asszimiláltakat, akiket a visszatérés gondolata egyáltalán nem foglalkoztatott. De hát tulajdonképpen miféle földről volt itt szó? Mint arról már szó esett: amikor Isten Ábrahámnak ajándékozta, nem szabta meg pontosan a kiterjedését.[27] Álljon tehát azokból a területekből, amelyek a régmúltban az izraeliták birtokában voltak? Ha igen, mely korszak veendő figyelembe? Hiszen, ha pontosak akarunk lenni, a történelemben két államszövetség volt és két templom, a dávidi és a hasmóneus. Egyes cionisták az államra úgy tekintettek (és tekintenek), mint a harmadik államra. De vajon melyiknek az utódállama a mai állam? Dávid királysága magában foglalta Szíriát is (Salamoné azonban nem). Bizonyos időszakban a Hasmóneusok is hatalmas területen uralkodtak. Legnagyobb kiterjedése idején mindkét ősi államszövetség miniatűr birodalom volt, és alattvalói közé olyan népek is tartoztak, amelyek csak félig voltak zsidók vagy egyáltalán nem voltak azok. Így hát ezek az államszövetségek aligha szolgálhattak mintának egy olyan cionista államhoz, amely mindenekelőtt nemzeti otthont akart teremteni a zsidók számára. Másfelől az érintettek érzelmi alapon erősen hittek a zsidók abbéli jogában, hogy Palesztinának azon részeit követelj ék maguknak, ahol a zsidók az ókorban kiemelkedő szerepet játszottak. Ez fejeződött ki már abban a tervben is, amelyet a cionisták 1919-ben a párizsi békekonferencia elé terjesztettek. Ez a terv a zsidóknak juttatta az egész partvidéket Rafahtól Szidónig, valamint a Jordán mindkét partját; a keleti határ pedig a Damaszkusz-Amman-Hedzsáz vasútvonaltól nyugatra húzódott volna.[28] A tervet, amint arra számítani lehetett, elvetették, de a benne megfogalmazódott igények tovább éltek Zsabotyinszkij revizionistáinak programjában.

Így hát rátérhetünk a harmadik lehetőségre: a cionista államra, mint olyanra, vagyis arra a területre, amelyet a zsidók a gyakorlatban

elfoglalhattak, betelepíthettek, fejleszthettek és megvédhettek. Ezt az empirikus megközelítést fogadták el a cionista vezető testületek, és ez lett a gyakorlatban az állam politikai irányvonala is. Racionális álláspont volt, már csak azért is, mert a zsidók tárgyalási szakértelme e kereten belül nyilatkozhatott meg a legszabadabban. A zsidó vezetők azt mondhatták: bármilyen határokat elfogadnak, feltéve, ha a zsidók által lakott, összefüggő és védhető területek e határokon belül helyezkednek el. Ezért a zsidók a mandátum időszakában csakúgy, mint utána mindvégig rugalmasan viselkedtek, és készek voltak beleegyezni bármilyen ésszerű felosztási javaslatba. 1937 júliusában a Peel-bizottság felosztási terve nem kínált nekik egyebet, mint Galileát Metullától Afuláig, valamint a parti sávot egy Gázától északi irányban húsz mérföldre kijelölt ponttól egészen Akkóig, s az utóbbit még megszakította volna egy Jeruzsálem körüli brit enklávé.[29] A zsidók, ha kelletlenül is, de elfogadták a tervet. Az arabok, akik ilyeténképpen megkapták volna Palesztina háromnegyedét, tárgyalás nélkül elutasították.

A következő felosztási javaslatot az ENSZ terjesztette elő 1947-ben. Ekkorra a betelepítés már előrehaladt, és az új helyzetet a tervezet is tükrözte. Nem ítélte oda a zsidóknak az akkor főleg arabok lakta Akkót és Nyugat-Galileát, de a zsidó országrészt kibővítette a Negev csaknem egész területével és a Holt-tenger körzetének egy részével. Míg Peel a zsidóknak csupán Palesztina húsz százalékát juttatta volna, az ENSZ most a terület ötven százalékát adományozta nekik. Az új országrész semmilyen értelemben nem felelt meg az Ígéret földjének, mert nem terjedt ki Júdeára és Szamáriára, valamint a nyugati partra, és ami a legfontosabb: magára Jeruzsálemre sem. A zsidók azonban, ha vonakodva is, rábólintottak. Empirikus filozófiájukat világosan summázta Abba Eban, a korábbi oxfordi diák, aki később hosszú éveken át volt az új állam külügyminisztere és legfőbb tárgyalója. Mint mondta, a zsidók azért járultak hozzá vallási és történelmi jelentőségű területek elvesztéséhez, mert „a zsidó államiság megvalósulásában eleve benne rejlett a felosztás gondolata”, attól a pillanattól, hogy ez az államiság „konkrét politikai lehetőséggé” vált – azaz a népszövetségi mandátum létrejöttétől kezdve. A cionista betelepítési politika „azon az elven alapult, hogy kerülendő minden összeütközés a fennálló demográfiai realitásokkal”. Az elképzelés szerint a zsidókat azokra a területekre kellett telepíteni, ahol az arabok nem vetették meg szilárdan a lábukat. Mivel az arab települések az ősi izraelita települések helyén keletkeztek, a zsidók a filiszteusok hajdani part menti síkságá-

ra és a Jezréel völgyébe költöztek; az utóbbi területet az arabok a maláriaveszély miatt kerülték el. „A zsidó betelepítés elve – mondotta Eban – mindig empirikus és mai volt, sohasem vallási és történeti.” Ezért a tárgyalások során

> általános kiindulásként a történelmi összefüggésekre támaszkodtunk, de ősi kapcsolatokra hivatkozva a felosztási határ izraeli oldalán soha nem tartottunk igényt egyes meghatározott területekre. Mivel Hebron tele volt arabokkal, nem követeltük magunknak. Mivel Beérséba lényegében üres volt, bejelentettük rá az igényünket, és sikerrel jártunk. A cionisták központi tétele úgy hangzott, hogy Erec Jiszráélen belül van elegendő hely egy nagy népsűrűségű izraeli társadalom kiépítésére anélkül, hogy arab lakossági csoportokat el kellene költöztetni avagy erővel behatolni mélyen gyökerező társadalmi kohéziójukba.[30]

Ez a filozófia bírta rá a zsidókat az ENSZ felosztási tervének elfogadására, jóllehet az ekként körülhatárolt állam fenntartása és megvédés e kivételesen nehéznek ígérkezett. Az arabok azonban ezt a tervet is habozás nélkül elutasították, holott az megteremtette volna számukra a palesztin államot, és helyette az erőre bízták a döntést. A rá következő háború eredményeként és az 1948 júniusa és novembere közötti izraeli hódításoknak köszönhetően az izraeli állam végül Palesztina nyolcvan százalékát mondhatta magáénak, és olyan határokat vívott ki, amelyek ugyan továbbra sem voltak eszményiek, de amelyeken belül az állam működőképes és védhető is lett. A palesztinai araboknak pedig állam helyett be kellett érniük a gázai övezettel és a jordániai uralom alatt álló nyugati parttal.

Noha az izraeliek korábban már megtapasztalták az arab tárgyalási készség hiányát, mégis megkísérelték, hogy az 1949-es fegyverszüneti vonalak alapján elismertessék a maguk állandó határait. Ez bizonyos területek feladásával járt volna, de ebbe Izrael a végérvényes megállapodás fejében belenyugodott volna. Ilyen alku azonban nem szerepelt a napirenden. Az arabok megtagadták az izraeliekkel való közvetlen tárgyalást. Az ENSZ Palesztinai Megbékélési Bizottságának közvetítésével folytatott különböző megbeszéléseken kiderült, hogy az arabok ragaszkodnak hozzá: Izrael vonuljon vissza az 1947-es ENSZ-terv határai mögé (amelyeket az arabok soha nem fogadtak el), anélkül hogy ők viszonzásul legalább elismernék az új államot. Míg Izrael a fegyverszünetet a béke előzményeként értékelte, az araboknak csak tűzszünet volt, előjátéka egy újabb háborúnak, amely akkor tör ki, ha majd az időpont számukra megfelelő lesz. Mi több, az arab ál-

lamok még a fegyverszüneti egyezmények feltételeit sem tartották magukra nézve kötelezőnek; ezeket védernyőnek tekintették, amely mögül *fedajin* támadások és terrorista cselekmények indíthatók Izrael polgárai ellen, továbbá bojkottok és blokádok szervezhetők az izraeli gazdaság gyöngítésére. Az arabok szemében a fegyverszünet a háború folytatása volt más eszközökkel. Ezért Izrael a szó tulajdonképpeni értelmében 1947 novemberétől mind a mai napig legtöbb arab szomszédjával hadiállapotban volt és van.

Mindennek folyományaként a cionista állam természetét alapvetően át kellett értékelni. A világi úttörők ebben az államban pacifista és kollektivista Utópiát láttak, a vallási úttörők pedig szent teokráciaként fogták fel. Most ezek is, amazok is rákényszerültek, hogy minden erejükkel és energiájukkal az állam maximális biztonságát segítsék elő. Ez a fejlemény bizonyos értelemben természetes volt. A modern telepesek mindig is arra kényszerültek, hogy az arab behatolók ellen gondosan őrzött sövényekkel vegyék körül magukat. A két világháború közti időszakban a védekezés módszerei fokozatosan finomodtak és szakszerűbbek lettek. 1949-től fogva azonban ha lassan, ha kedvetlenül is, de fel kellett ismerni, hogy immár a biztonság az állam legfőbb és állandó prioritása. Az izraelieknek nem csupán mind bonyolultabb belbiztonsági rendszabályokat kellett foganatosítaniuk, hogy felvehessék a versenyt az arab terrorizmus mind fejlettebb módszereivel, hanem a külső veszély elleni minden irányú védekezést is tökéletesíteniük kellett: fegyveres erőiket olyan állapotba kellett hozniuk, hogy valamennyi arab állam egyidejű támadásával is megbirkózzanak. Ezek a megfontolások határozták meg az új állam költségvetését, ahogy külkapcsolatainak alakításában is vezető szerepet játszottak.

Ennek megfelelően 1948 és 1978 között, tehát fennállásának első harminc esztendejében Izraelnek szüntelen és nemegyszer elsöprő erejű küzdelmet kellett folytatnia a puszta létéért. A fegyverszünet, mint kiderült, semmit sem ért. Első hét évében több, mint ezerháromszáz izraelit gyilkoltak meg az arab rajtaütések során, és Izraelnek a terroristák bázisai ellen intézett megtorló támadásai mind keményebbek lettek. 1951. július 20-án meggyilkolták az utolsó mérsékelt arab politikust, Abdullah jordániai királyt. 1952. július 23-án egy katonai junta megdöntötte az egyiptomi monarchiát, és ez az esemény vezetett 1954. február 24-én az Izrael elpusztítására törő Gamal Abdel Nasszer populista diktatúrájához. Sztálin 1953 februárjában, halála előtt egy hónappal szakította meg Izraellel a kapcsolatot. 1955 szeptemberében aláírták az egyiptomi-cseh fegyverszállítási egyezményt,

és ettől kezdve a szovjet tömb egyre több modern fegyverrel látta el az arab erőket. Új szövetségese Nasszer elnököt olyan magabiztossá tette, hogy életbe léptette Izrael megfojtására irányuló tervét. Egyiptom mindig is megtagadta az izraeli hajóktól a Szuezi-csatorna használati jogát, annak ellenére, hogy az ENSZ Biztonsági Tanácsa 1951 szeptemberében elítélte ezt a gyakorlatot; 1956-ban pedig Nasszer az Akabai-öblöt is elzárta Izrael elől. Áprilisban katonai szövetséget kötött Szaud-Arábiával és Jemennel, júliusban elfoglalta a Szuezi-csatornát, október 25-én pedig Jordániával és Szíriával közös katonai parancsnokságot létesített. Izrael, érezve, hogy szorul a hurok, október 29-én megelőző csapást mért az ellenségre: ejtőernyősökkel elfoglalta a Sínai-félszigeten lévő Mitla-szorost. Az ezután következő rövid háborúban Izrael, egyetértésben a csatorna zónájában partra szálló angol és francia erőkkel, meghódította az egész Sínai-félszigetet, elfoglalta Gázát, véget vetett a *fedajin*-ok tevékenységének, és szabaddá tette az Akabába vezető tengeri utat.[31]

A sínai háború bebizonyította, hogy Izrael még az új szovjet fegyverekkel szemben is képes megvédeni biztonságát, bár az angol-francia részvétel elhomályosította e teljesítmény katonai jelentőségét. A harcok beszüntetését követő egyezség ezúttal sem teremtett tiszta helyzetet. Izrael vállalta, hogy amennyiben Egyiptom nem militarizálja újra a Sínai-félszigetet, kivonul a területről, az ENSZ-erők pedig gondoskodtak a biztonsági *cordon sanitaire*-ről. Ez a korántsem kielégítő megállapodás egy évtizedig volt érvényben. A rajtaütések és a terrorista akciók azonban folytatódtak. A szovjet tömb Szíriát is fölfegyverezte. 1967-ben Nasszer, aki időközben átszervezte erőit, és felszerelésüket is korszerűsítette, újabb kísérletre szánta el magát. Május 15-én újra militarizálta a Sínai-félszigetet: százezer emberrel és megfelelő páncélos erőkkel vonult be, és kitessékelte a félszigetről az ENSZ-erőket (amelyek zokszó nélkül engedelmeskedtek). Május 22-én elzárta a Tiran-szorost az izraeli hajók elől, vagyis ismét blokád alá vette Akabát. Nyolc nappal később, amikor Husszein jordániai király katonai egyezményt írt alá Kairóban, tovább szorult a hurok. Ugyanezen a napon iraki erők állásokat foglaltak el Jordániában. Ezért június 5-én az izraeliek ismét megelőző csapásra kényszerültek: aznap délelőtt a földön pusztították el csaknem a teljes egyiptomi légierőt. Jordánia és Szíria tévesen ítélték meg Izrael sikerét, és hadba szálltak Egyiptom oldalán. Válaszképpen Izrael úgy érezte, itt az ideje, hogy felszámolja a függetlenségi háború (számára) legterhesebb örökségét. Június 7-én elfoglalta az óvárost, és ezzel egész Jeruzsálemet fővárosaként birtok-

ba vette, majd a következő két napon megrohamozta a szíriai Golán-fennsíkot, és Damaszkusztól mindössze harminc mérföld távolságra építette ki állásait; ugyanekkor ismét ellenőrzése alá vonta az egész Sínai-félszigetet. A hatnapos háború folyományaként Izrael most tett szert első ízben védhető határokra, továbbá elnyerte a fővárost, valamint történelmi örökségének egy tekintélyes részét.[32]

Ez a nevezetes győzelem azonban nem hozta meg az áhított biztonságot. Ellenkezőleg: a hamis magabiztosság hangulatába ringatta az országot, amely túlságosan sokat várt a rögzített védelmi vonalaktól, például a Szuezi-csatornától keletre húzódó úgynevezett Bár-Lév-vonaltól. Nasszer, aki megnyert minden propagandacsatát és elveszített minden katonai összecsapást, meghalt, és helyét Anvar Szadat személyében egy jóval veszélyesebb harcostársa foglalta el. Szadat, hogy növelje cselekvési szabadságát, 1972 júliusában kiutasította az Egyiptomban működő szovjet katonai tanácsadókat, bár ez a lépés nem zárta el Egyiptomot a további szovjet fegyverszállítmányoktól. Szadat emellett elállt azoktól a látványos politikai-katonai szövetségektől, amelyeket Nasszer más arab hatalmakkal kötött, és beérte a tervek titkos összehangolásával. Korábban Izrael katonai ereje elméletileg kisebb volt, mint az arab államoké; ezért is érezte szükségét 1948 áprilisában, 1956 októberében és 1967 júniusában a megelőző támadásnak, ekként kihasználva a meglepetés minden taktikai előnyét. Most azonban Izrael fölényben érezte magát, és ezúttal a Szíriával összhangban cselekvő Szadat lepte meg ellenségét, amikor 1973. október 6-án, az Engesztelés napján, azaz jóm kippúrkor figyelmeztetés nélkül lesújtott.

Mind az egyiptomiak, mind a szírek áttörték az izraeli vonalakat. Az arab páncéltörő és légelhárító rakéták hatékonysága technológiai vonatkozásban is meglepte az izraelieket, akiknek légi és páncélos erői érzékeny veszteségeket szenvedtek. Izrael, az állam negyedszázados fennállása során először, súlyos vereség, sőt egy második holokauszt veszélyével nézett szembe. A szíriai előrenyomulást azonban október 9-én sikerült megállítani, másnaptól pedig, válaszul a kétségbeesett izraeli sürgetésekre, Richard Nixon amerikai elnök a két ország között légihidat létesített, amely ellátta Izraelt modern fegyverzettel. Két nap múlva az izraeli erők vakmerő ellentámadást indítottak Egyiptom ellen; átkeltek a csatorna nyugati partjára, és azzal fenyegettek, hogy elvágják a Sínai-félszigeten előrenyomuló egyiptomi erőket. Ez volt a fordulópont, és Izrael már a legjobb úton volt, hogy

éppen olyan döntő győzelmet arasson, mint 1967-ben, amikor október 24-én tűzszüneti megállapodás lépett érvénybe.[33]

Azt, hogy Izrael kész volt egy ilyen megállapodásra, elsősorban nem katonai, hanem politikai és lélektani tényezők indokolták. Mind a négy háborút a szimmetria teljes hiánya jellemezte. Az arab országok megengedhették maguknak, hogy akár több háborút is elveszítsenek; Izrael egyetlen háborúban sem maradhatott alul. Az izraeliek győzelmei nem vívhatták ki a békét – de egy izraeli vereség katasztrófával ért volna fel. Izrael mindig Egyiptomot tekintette a maga legveszélyesebb ellenségének; a döntő csapás a legvalószínűbben Egyiptom felől érkezhetett. Ám Egyiptom volt egyszersmind Izrael ellenfelei közül a legellentmondásosabb. Lakói nem voltak igazi arabok, az országot magát pedig nem annyira a mély érzelmi elkötelezettség vitte harcba, mint inkább a dicsőségvágy és az, hogy elismertesse a maga közel-keleti vezető szerepét. Az Izrael által birtokba vett egyiptomi terület, bármilyen hasznos volt is (1967 és 1973 között gazdag olajmezőt tártak fel a szóban forgó vidéken), nem tartozott a zsidók történelmi örökségéhez. Mindezen okoknál fogva az Egyiptommal való békekötés nem ígérkezett lehetetlennek; inkább csak az ország sértett katonai büszkesége akadályozta. Ezt a sebet azonban begyógyították az 1973-as kezdeti sikerek, amelyeket az idő és a propaganda a valóságosnál lényegesebbnek tüntethetett fel.

Volt azonban még egy akadály. Izraelt az államalapítás óta egy, a Munkapárt által irányított koalíció kormányozta, amely a határok kérdését rugalmasan kezelte, abban a szellemben, amelyet Abba Eban idézett szavai tükröztek. Az ellenzék azonban a határok ügyében kitartott a Zsabotyinszkij-féle maximalista hagyomány mellett. Az Egyiptommal kötendő béke izraeli részről súlyos – tényleges és potenciális – területi engedményekkel járt volna, ami feltételezte a legszélesebb körű nemzeti egyetértést. Az ellenzék viszont távol maradt volna ettől a konszenzustól. Így hát amikor a munkapárti koalíció elvesztette az 1977 májusában tartott választásokat, és első ízben engedte át a hatalmat a Begin Likud pártjában megtestesülő revizionizmusnak, a változás – a demokratikus társadalmakban jól ismert paradoxon következtében – közelebb hozta a békét. Begin, éppen a maga maximalista elkötelezettsége okán, úgy tárgyalhatott a „területet békéért” elv alkalmazásáról, ahogy azt ben Gurion óta egyetlen munkapárti vezető sem merészelte volna.

Szadat, Abdullah óta az első realista arab vezető, felismerte ezt az alapvető szempontot, és 1977. november 9-én, nem egészen fél évvel a Likud győzelme után, felajánlotta, hogy tárgyaljanak a béke feltételeiről. A békefolyamat hosszú volt, bonyolult és nehéz. Rendezőként Jimmy Carter elnök működött közre, a pénzügyi feltételekről pedig, mint nélkülözhetetlen tényező, a bőkezű amerikai adófizetők gondoskodtak. A folyamat csúcspontja az a tizenhárom napos maratoni tárgyalás volt, amelyet 1978. szeptember 5-étől tartottak Camp Davidben, az elnöki nyaralóban; a nyaralót Begin rá jellemző módon „luxuskategóriájú koncentrációs tábornak" nevezte el. Ezután további fél évre volt szükség ahhoz, hogy a Camp Davidben létrejött egyezség részletes békeszerződésben öltsön formát.

Az elért kompromisszum kölcsönös volt, ezért is bizonyult tartósnak. Egyiptom elismerte Izraelnek a létezéshez való jogát, megbízhatóan szavatolta Izrael déli határát, mi több, a kiegyenlített katonai jelenléthez sem ragaszkodott, és ezzel első ízben nyújtott Izraelnek bizonyos mértékű valódi biztonságérzetet. Izrael viszonzásul átadta a Sínai-félszigetet, beleértve az olajmezőket, a légibázisokat és a településeket, noha mindezeknek mély érzelmi jelentősége volt számára. Hajlandó volt továbbá tárgyalásos úton lemondani a nyugati part jelentős részéről, sőt még Jeruzsálem kérdésében is kész volt engedményekre, a palesztinokkal és a többi arab állammal kötendő békeszerződések függvényében; az események alakulása következtében azonban ez utóbbi áldozatokra nem került sor. Camp David mindenesetre az ENSZ 1947-es felosztási terve óta a legjobb esélyt kínálta a palesztinai araboknak; ők azonban ezt az esélyt is elutasították, anélkül hogy egyáltalán tárgyaltak volna róla. Izrael tehát megtartotta Júdeát és Szamáriát, habár csak mint „megszállt területeket", nem pedig mint nemzetközileg elismert saját területeket. A békeszerződés, mint minden hasonló történelmi kompromisszum, súlyos áldozatokat követelt az aláíróktól is. Begin elvesztette miatta nem egy régi politikai szövetségesét és barátját, Szadat pedig – Izraelnek ez a legveszélyesebb és legalattomosabb, egyszersmind legbátrabb és legnagyvonalúbb ellensége – az életével fizetett érte.[34]

Történelmi összefüggéseiben szemlélve az izraeli-egyiptomi békeszerződésnek felmérhetetlen jelentősége volt, méghozzá nemcsak önmagában véve, hanem az időzítés szempontjából is. Az arabok gazdasági és diplomáciai hatalma az 1920-as évektől fogva mindig is a Perzsa-öböl és Észak-Irak olajmezőiben gyökerezett. A hetvenes évek második felében ez az olajra alapozott hatalom drámai módon meg-

erősödött. A hatvanas években az olaj kereslet gyorsabban növekedett a kínálatnál, 1973-ban pedig a tendenciát nagymértékben felerősítették azok a politikai válaszlépések, amelyeket a közel-keleti olajállamok a jóm kippúri háború következtében foganatosítottak.

Az olajárak megháromszorozódtak: a hordónkénti három dollárról tíz dollárra emelkedtek. 1977 végére az ár tovább nőtt 12,68 dollárra, majd 1979-80-ban ismét megháromszorozódott, úgy, hogy 1980 végére egy hordó olaj 38,63 dollárba került. Az olajárrobbanás, amely az arab olajjövedelmeket több mint tízszeresére emelte, lehetővé tette, hogy az arabok hatalmas összegeket fordítsanak fegyvervásárlásra, valamint az Izrael elleni terrorizmus pénzügyi támogatására; emellett pedig mind a nyugati, mind a harmadik világbeli országokban megnövelte az arab diplomáciai befolyást. Franciaország például modern nukleáris reaktort épített Iraknak; ez a reaktor olyan gyors ütemben fejlesztette az ország háborús potenciálját, hogy Izrael kénytelen volt 1981. június 7-én egy légitámadásban megsemmisíteni. A harmadik világ egyes államai az arab nyomásnak engedve megszakították Izraellel a diplomáciai kapcsolatokat. Az ENSZ-ben is kivételes mértékben megerősödött az arab befolyás; ennek hatására szavazott meg 1975-ben a közgyűlés egy olyan határozatot, amely egyenlőségjelet tett a cionizmus és a rasszizmus közé. Jasszer Arafatot, a mufti követőjét, a Palesztin Felszabadítási Szervezet nevű vezető arab terrorista csoport vezetőjét az ENSZ, valamint számos, Izraellel korábban baráti viszonyban lévő állam kormányfőnek ismerte el. Valóban fennállt a veszély, hogy Izraelt Dél-Afrika mellé, nemzetközi gettóba kényszerítik.

Ilyen körülmények között a mindkét fél által szigorúan betartott egyiptomi békeszerződés nagymértékben hozzájárult, hogy Izrael a nemzetközi színtéren megőrizhesse pozícióját. Ha a palesztinok ebben az időben hajlandóak lettek volna komolyan tárgyalni, aligha kétséges, hogy Izraelnek csaknem a teljes nyugati partot át kellett volna engednie. Az alkalmat azonban a sehová sem vezető terrorizmus kedvéért elszalasztották, és az ajtó ismét becsapódott. 1981 és 1985 között a kínálat egyensúlyba került a kereslettel, és az olaj ára lassan elindult lefelé. 1986 januárjára hordónként 25 dollárra csökkent, és még ugyanazon év áprilisában 10 dollár alá szállt, tehát – az inflációt is beszámítva – olcsóbb lett, mint volt a jóm kippúri háború előtt. A gazdasági és diplomáciai hatalom mérlege apránként ismét Izrael javára billent. Erre az időre, tehát a nyolcvanas évek végére Izrael immár két évtizede birtokolta a nyugati partot, és határai, bár helyenként „ideiglenesnek” számítottak, lassan az állandóság látszatát öltötték.

Izrael létezésének első negyven éve rácáfolt arra az arab feltételezésre, amelyen a tárgyalások elutasítása alapult, hogy tudniillik az idő nem Izraelnek, hanem nekik dolgozik; ahogy cáfolta az Izrael és a középkori keresztesek államai közötti analógiát is, amelyre az arabok előszeretettel hivatkoztak. Izrael úgy vált maximális biztonságú állammá, hogy közben nem áldozta fel sem alapvető célkitűzését, sem szabadságjogait, és mindvégig megőrizte az alapító atyák rugalmas tárgyalási készségét és empirizmusát. Bebizonyosodott, hogy az idő nem az araboknak, hanem az izraelieknek dolgozik. Ezen túlmenően a tény, hogy az arabok változatlanul a háború alternatíváját részesítették előnyben, sokakat, köztük még némely izraeli empirikust is arra késztetett, hogy tekintetüket Izrael történelmi határaira függesszék. Az 1951-52-es hivatalos kormányzati évkönyv megállapította: „Az állam Izrael földjének csupán egy részén szerveződött meg." Számos zsidó az ismétlődő izraeli győzelmekben mintegy erkölcsi mandátumot látott a határok kiterjesztésére. A jámbor zsidók mindezen fejleményekben a gondviselés művét látták, a világi gondolkodásúak pedig a sors egyértelmű jelzését. 1968-ban a szefárd főrabbi azt bizonygatta, hogy az újonnan elfoglalt területek megtartása vallási kötelesség. Ugyanebben az évben a vallásos közösségeket képviselő Dati kibbuc a Függetlenség Napjára a következő imát fogalmazta meg: „Terjeszd ki országunk határait, úgy, ahogy ősapáinknak ígérted, az Eufrátesz folyótól Egyiptom folyójáig. Építsd fel a Te szent városodat, Jeruzsálemet, Izrael fővárosát, és ott álljon a Te templomod, mint Salamon idején." Dr. Harold Fisch, a Bár-Ilán egyetem rektora így nyilatkozott: „Az ország megőrzésre és a szövetségből fakadó ígéret szerint csak egyetlen nemzeté, ez pedig a zsidó nemzet. Ezen az alapvető tényen, amely a zsidó hit lényege, semmilyen átmeneti demográfiai változás nem módosíthat; és ahogyan egy asszonynak nem lehet két férje, két szuverén nemzet sem osztozhat ugyanazon a földön.[35] Az 1967-es győzelem következményeképpen jött létre a „a teljes Izrael" néven ismert többpárti mozgalom is, amely azt hirdette: mivel az izraeli állam csak Izrael polgárait képviseli, erkölcsileg nincs joga rá, hogy egyetlen meghódított részt is feladjon az Ígéret földjéből, mivel az az egész zsidó nép tulajdona, és ezért épségben kell megőrizni valamennyi zsidó megérkezéséig vagy *alijá*jáig. A neocionizmusnak ez a formája, amely megerősítésül éppúgy idézhette Herzlt és ben Guriont, mint Zsabotyinszkijt, arra hivatkozott, hogy mivel a világ zsidóságának még csak az ötöde telepedett le Izraelben, a cionizmus végső célja csakis az egész

nemzet visszatérése lehet; márpedig az egész nemzet befogadására csak az ország teljes területe alkalmas.[36]

Ez persze szó szerint nem vehető túlzás volt – éppen az a fajta ideológiai politizálás, amelyet Izrael a gyakorlatban mindig elvetett. Másfelől az izraeli állam bizonyos szempontból eredendően idealista volt. Megkerülhetetlen kötelességének tartotta, hogy befogadjon minden zsidót, aki *olé*-ként jelentkezik, azaz „olyan zsidóként, aki letelepülés végett vándorol be Izraelbe" – elvégre ez volt Izrael megalakulásának elsődleges célja. Így határozta ezt meg az eredeti, 1897-es baseli program, az 1922-es mandátum 6. paragrafusa, valamint az 1948. május 14-iki függetlenségi nyilatkozat, hogy aztán az 1950-ben hozott visszatérési törvény formálisan is becikkelyezze.[37] A törvény 4B szakaszának meghatározása szerint a zsidó „olyan személy, aki zsidó anyától született, vagy áttért a judaizmusra, és nem tagja más felekezetnek". A gyakorlatban azonban nem volt olyan könnyű meghatározni, ki a zsidó. Ez volt a szamaritánusok korától kezdve a zsidó történelem egyik legvitatottabb kérdése, amely a szekularizáció elterjedésével még bonyolultabbá vált. A modern Európában azt, hogy ki tekintendő zsidónak, sokszor nem a zsidók maguk, hanem az antiszemiták döntötték el. Karl Lueger például kijelentette: „Zsidó az, akit én annak nevezek." A legtöbb modern zsidó egyetértett abban, hogy zsidó az, aki magát zsidónak érzi. A bíróságok azonban nem érték be ennyivel. A háláchikus törvény ragaszkodott a vallási elemhez. Ez annyit jelentett, hogy aki olyan vegyes házasságból született, ahol az anya volt a nem zsidó, Izraelben törvényesen akkor sem számított zsidónak, ha izraeli állampolgár volt, héberül beszélt, a zsidó történelem szellemében nevelkedett, és az izraeli hadseregben szolgált; ahhoz, hogy valóban zsidónak minősüljön, különleges áttérési folyamatra volt szükség. Másfelől a háláchikus törvény leszögezte, hogy még a más vallásra áttért zsidó is zsidó marad. A zsidóság világi jellegű meghatározására való képtelenség kormányválságokhoz és hosszadalmas pereskedésekhez vezetett. Amikor a zsidónak született Oswald Rufeisen, aki kikeresztelkedett és „Dániel testvér" néven karmelita szerzetes lett, a visszatérés törvénye értelmében kívánt letelepedni Izraelben, az eset *(Rufeisen kontra belügyminiszter, 1962)* a Legfelsőbb Bíróság elé került. Silberg bíró a többség nevében megállapította, hogy a visszatérés törvénye világi jellegű jogi alkotás, és keretében azt, hogy ki számít zsidónak, nem a halácha, hanem az általános zsidó felfogás dönti el. „A kérdésre adandó válasz véleményem szerint világos

és egyértelmű: az a zsidó, aki keresztény lett, nem tekintendő zsidónak.[38]

Az esetek túlnyomó többségében azonban ilyen meghatározási gondok nem merültek fel. Izrael megalakulásától kezdve szélesre tárta kapuit az *olé*-k előtt. Nemcsak az arab országok menekültjeit kellett befogadnia, hanem azokat az európai hontalan zsidókat is, akik Izraelben kívántak letelepedni. Fennállásának első három és fél évében az országot 685.000 új bevándorló árasztotta el, akik közül 304.000 Európából érkezett. A lakosság száma ezzel megduplázódott. 1955 és 1957 között újabb nagy hullámban jöttek a bevándorlók (összesen százhatvanezren), a harmadik hullám (215.000 fő) 1961 és 1964 között érkezett. A hatnapos háború következményeképpen a bevándorlási számadatok ismét magasra szöktek. Az arab országokból származó zsidók hullámait kiegyenlítették az európaiak: az 1948 és 1970 közötti huszonkét évben csaknem hatszázezer európai zsidó telepedett le Izraelben. A legnagyobb csoport (229.779 fő) Romániából érkezett, ezután következtek a lengyelek (156.011 fő), de nagy kontingenssel képviseltette magát Magyarország (24.255 fő), Csehszlovákia (20.572 fő), Bulgária (48.642 fő), Franciaország (26.295 fő), Anglia (14.006 fő) és Németország (11.522 fő) is. Érkezett ezen kívül 58.288 zsidó Törökországból, több mint 60.000 Iránból és mintegy 20.000 Indiából is. Oroszországban továbbra is nagy számban éltek az emigrálni szándékozók, de a tényleges bevándorlók száma a szovjet politika mindenkori változásaitól függött. Az 1948 és 1970 közötti időszakban mindösszе 21.391 oroszországi zsidó érkezett Izraelbe, az 1971 és 1974 közötti négy évben azonban százezernél is több.[39]

Az első negyed században Izrael lakossága, főleg a bevándorlásnak köszönhetően, a kezdeti 650.000-ről jóval hárommillió fölé emelkedett. Az újonnan érkezők fogadása, elszállásolása, oktatása és munkába állítása olyan prioritás lett, amelyet csak az alapvető biztonsági szempontok előztek meg, az ország költségvetésében pedig rögtön a védelmi kiadások után ez a tétel következett. A zsidóknak az úgynevezett feszült légkörű országokból való kihozatala néha különleges erőfeszítéseket igényelt; ilyen volt az a tengeri és légihíd, amelyen egyetlen éven belül, 1949 júniusától 1950 júniusáig 43.000 zsidót szállítottak el Jemenből, vagy a titkos légihíd, amelyen a nyolcvanas évek közepén húszezer falasa zsidót menekítettek ki Etiópiából.

Az új nemzeti közösség összekovácsolásában a két legfontosabb tényező a hadsereg és a héber nyelv volt. Hála az arabok engesztel-

hetetlen magatartásának, az izraeli véderő lett a kibbucok után a cionista állam legjellegzetesebb terméke, amelynek kitüntetett szerep jutott a világ zsidóságképének megváltoztatásában. A bevándorlók gyermekei is a hadseregnek köszönhetően tagolódtak be érzelmileg a társadalomba. Még figyelemreméltóbb teljesítmény volt a héber nyelv elfogadtatása. A 19. század végéig a hébert senki sem beszélte anyanyelveként. Mint beszélt nyelvet már a kései bibliai korban is kiszorította az arameus nyelv, s a hébert ettől fogva csak liturgikus célokra használták, noha természetesen továbbra is megmaradt a judaizmus első számú írott nyelvének. A Jeruzsálemben találkozó zsidó tudósok megértették egymást héberül, habár az eltérő askenázi és szefárd kiejtés nehezítette a kommunikáció t. A cionista állam éppúgy választhatta volna a német vagy a jiddis nyelvet is, bár mindkét választás végzetesnek bizonyulhatott volna. Eliézer ben Jehudá (1858-1922), aki 1881-ben költözött Palesztinába, lendületes kampányával tette lehetővé a héber használatát. Amikor feleségével, született Debora Jonasszal Jaffába érkezett, elhatározta, hogy ezentúl csak héberül beszélnek egymással. Az övék lett az ország (sőt a világ) első héberül beszélő családi otthona, és első fiúk, ben Cion lett az ókor óta az első héberül beszélő gyermek. Míg sok más nyelvi feltámasztási kísérlet, például az ír nyelvé, kudarcot vallott, a hébernek sikerült modern nyelvvé válnia, részben azért, mert a héber írásbeliséghez ragaszkodó judaizmus mindig is a legapróbb részletekig terjedő figyelmet szentelt az élet gyakorlati dolgainak, így a munkának, a lakásviszonyoknak, a főzésnek, a világításnak és a fűtésnek, az utazásnak és az életkörülményeknek. A héber a maga legfőbb erejét természetesen az imádság nyelveként fejtette ki, de a mindennapi életvitel nyelveként is hatott. Mihelyt az emberek elszánták magukat, hogy beszélt nyelvként is használják, kiderült, hogy a héber igen gyorsan alkalmazkodik a mindennapi élet szükségleteihez, és hamarosan szerves fejlődési képességről is bizonyságot tett. Azt, hogy a kormány hivatalos nyelvévé is váljon, nagymértékben elősegítette az az 1919-es angol döntés, mely szerint a mandátum keretében a héber egyenlő jogokat élvez az angol és az arab nyelvvel. A számba jöhető vetélytársak közül a német nyelvesélyeit Hitler rombolta le, a jiddist pedig, amelyet a harmincas évek végén világszerte több mint tízmillió zsidó beszélt, az arab országok szefárd zsidóságának 1945 utáni tömeges bevándorlása tette alkalmatlanná. A héber azért vált be, mert az új hadsereg is ezt használta; a hadsereg pedig azért működött, mert héberül beszélt. Ezzel Izrael megcáfolta a

modern nyelvszociológia minden törvényét, és a héber feltámasztását önfenntartó folyamattá szélesítette.

Sor került némi huzakodásra is, különösen a nevek kérdésében. A zsidók persze már Ábrahám ideje óta hozzászoktak a névváltoztatásokhoz, amelyek általában valamilyen vallási, hazafias vagy kulturális üzenetet hordoztak. Az új héber gyakorlatot ugyancsak ben Jehudá kezdeményezte, aki Perelmanról változtatta meg a nevét. Példáját az első három *alija* számos telepese követte, mégpedig héber nyelvi tanulmányaik megkezdésével egy időben. Így lett David Grünből Dávid ben Gurion. Később némi kényszer is vegyült az indítékok közé, amiben rejlett bizonyos csikorgó irónia. A 19. században a német és osztrák uralom alatt élő zsidókat nevük németesítésére kötelezték. Később Hitler a visszájára fordította a folyamatot: 1938-ban megtiltották, hogy a német zsidók megváltoztassák vezetéknevüket, illetve arra kényszerítették őket, hogy ismét zsidó neveket vegyenek föl. Ami a keresztneveket illeti, a „hivatalos zsidó nevekre” kellett szorítkozniuk; száznyolcvanöt férfi- és kilencvenegy női név szerepelt a listán, de kihagyták az olyan neveket – például a Ruthot, a Miriamot, a Josephet vagy a Davidot –, amelyeket a nem zsidó németek is kedveltek. A tiltott neveket viselő zsidók közül a férfiaknak az Israel, a nőknek a Sara nevet is fel kellett venniük. A francia vichyi rendszer és a norvégiai Quisling-rendszer hasonló törvényeket alkotott. Mindez azonban nem rettentette vissza ben Guriont, aki olyan lelkesen, sőt harciasan támogatta a héber nyelv elterjedését, hogy a sikerből is részt követelhetett magának. Amikor meghallotta, hogy egy Dél-Afrikába látogató izraeli hajónak bizonyos Visnyevszkij kapitány volt a parancsnoka, elrendelte, hogy a jövőben „csak héber vezetéknevet viselő tisztek vehetnek részt reprezentatív külföldi kiküldetésen”.[40]

Az izraeli vezető rétegek követték ben Gurion útmutatását. Móse Sarett Sertokról változtatta meg a nevét, Elijáhu Elatot Epsteinnek hívták, Lévi Eskolt pedig Skolnicnak. Létrejött egy Héber Elnevezési Bizottság, amely listákba foglalta a héber neveket, és szabályokat dolgozott ki, amelyek értelmében a Portnoyt például Poratra, a Teitelbaumot Agosira, a Jungot Elemre, a Novickot Hádásra és a Wolfsont ben Zeévre kellett változtatni. Elfogult osztrák bürokraták gonoszkodásait tették semmissé, amikor az Inkdigert (= béna) Adirral (= erős) és a Lügnert (= hazug) Amitival (= igazmondó) cserélték fel. Héberesítették a keresztneveket is. A Pearlből például Margalit lett. A zsidók az eredeti keresztnevükhöz jobban ragaszkodtak, mint a vezetéknevükhöz. Amikor Goldie Myerson 1959-ben külügyminiszter lett,

vezetéknevét az izraeli külügyminisztérium gyakorlatának megfelelően Meirre változtatta, de mivel a Zehává keresztnév nem tetszett neki, a Goldie-t egyszerűen Goldára cserélte. A héber keresztnevekben mutatkozó kereslet miatt a Bibliában is kutatni kezdtek új lehetőségek után. Így jött divatba a Jigál, a Járiv, a Jael, az Ávner, az Ávitál és a Hágit, sőt még az Omri és a Zerubável is. Fantázianevek is keletkeztek: így lett a Balfourból Balfura és a Herzlből Herzlia. Benziob Kaganov rabbi, a zsidó nevek legfőbb szakértője szerint a Biblia ilyetén friss keletű népszerűsége a judaizmus számos tabujának tudatos megsértéséhez vezetett; főként az Ábrahám előtti bibliai nevekre vonatkozó tilalmat hágták át a zsidó szülők akkor, amikor gyermekeiket Juválnak, Ádának, Pelegnek vagy éppen Nimródnak nevezték – az utóbbi a Talmud szerint egyike az öt legelvetemültebb lénynek az emberiség egész történetében. Voltak egyéb „sötét" nevek is, amelyek egyszer csak divatosak lettek, így a Reumá, a Delia, az Atália és a Cipora. Begin maga is arról a Menáchemről kapta keresztnevét, akiről a Biblia így ír: „És gonoszul cselekedék az Úr szemei előtt."

A héber nyelv nemcsak összekötő kapocsként vált fontossá: egyszersmind útját állta az annyi nemzet – különösen az új nemzetek - életét megkeserítő nyelvi probléma kialakulásának. Ez pedig nagy szerencse volt, mivel Izraelben jó néhány egyéb megosztottsággal is számolni kellett. Az a tény, hogy 1942 végén a varsói gettóban a zsidó politikai pártok késhegyig menő vitát folytattak a nácikkal szembeni ellenállás követendő útjáról, némi fogalmat adhat az ideológiai megosztottságok mélységéről; márpedig Izraelben – újabbakkal kiegészülve – tovább éltek mindezek a nézeteltérések. Az alapvető megosztottságot, amely a – néha Mápáinak nevezett – Munkapárt, annak szakszervezeti szárnya, a Hisztadrut és katonai szervezete, a Hágáná, illetve a különböző formációiban Herutnak, Gáhálnak és végül Likudnak nevezett revizionisták között fennállt, tovább élezte (mint arra a 528. oldalon* rámutattunk) az Arlozorov-féle gyilkosság és annak utóhatásai. Még inkább megromlott a helyzet a függetlenségi háború egy szerfölött kínos epizódjának következtében. Ben Gurion mindvégig tartott tőle, hogy ha az Irgun önálló erőként működhet, Begin fegyveresen igyekszik majd kiterjeszteni az ENSZ által megvont határokat, amelyeket elutasított. Begin beleegyezett ugyan, hogy az Irgun 1948. június 1-jén beolvadjon a nemzeti hadseregbe, de fegyverzetutánpótlásának önállóságához továbbra is ragaszkodott. Amikor az-

* Jelen tördelés szerint.

tán az első tűzszünet idején az Irgun fegyverszállító hajója, az *Altalena* befutott a tel-avivi kikötőbe, a kormány nem volt hajlandó a szállítmányt átadni az Irgunnak. Ben Gurion közölte a kormánnyal:

„Nem lesz két állam, és nem lesz két hadsereg. (…) El kell döntenünk, átadjuk-e a hatalmat Beginnek, vagy pedig közöljük vele, hogy szüntesse be szeparatista tevékenységét. Ha nem hajlik meg, tüzet nyitunk.”[41] A kormány utasította a védelmi minisztert az ország törvényének betartatására. A tengerparton lövések dördültek, Begin pedig felment a hajóra, hogy megvédje fegyvereit. Jigál Állon, a Hágáná állandó haderejének, a Pálmáchnak a főparancsnoka, aki a Ritz Szállodából irányította a hadműveleteket, úgy döntött, hogy ágyúzni kezdi a hajót és elsüllyeszti. Begin kénytelen volt partra úszni, az Irgun tizennégy embere elesett, és ezzel a szervezet a továbbiakban lényegében működésképtelenné vált. Begin a munkapárti koalíciót „bűnözők, zsarnokok, árulók és testvérgyilkosok kormányának” nevezte,[42] ben Gurion pedig Begint egyszerűen csak „Hitlernek” titulálta.

Ettől kezdve egészen 1977-ig a Munkapárt és szövetségesei voltak hatalmon, ahogy a kibbucokkal, a Hisztadruttal, a Hágánával és az ugyancsak munkapárti befolyás alatt álló Zsidó Ügynökséggel együtt már a mandátum idején is a Munkapárt volt a társadalom vezető ereje. Ez így maradt a függetlenség kivívása után is, azzal a különbséggel, hogy a párt hatalma tovább bővült: ellenőrzése alá került a véderő, a köztisztviselői kar és a szakszervezet tulajdonában lévő vállalatokon keresztül az izraeli ipar is. A mandátumi időkből Izrael számos angol politikai, alkotmányos és jogi intézményt megörökölt, egy tekintetben azonban csöppet sem hasonlított Angliához: a kelet-európai szocialista pártoktól eltanulta a pártállam fogalmát, és ennyiben inkább a Szovjetunióra ütött. A hivatásos politikusok és a hivatásos köztisztviselők közötti, a brit parlamenti demokráciára olyannyira jellemző megkülönböztetést Izraelben alig ismerték. Állon a Pálmách parancsnokából lett miniszter és miniszterelnök-helyettes. Az izraeli véderő két további parancsnoka, Chájjim bár-Lév és Dávid Elázár ugyancsak a Munkapárt soraiból emelkedett fel. Móse Dáján, a véderő leghíresebb parancsnoka, éppúgy a Mápái ifjúsági mozgalmának, a Zeirímnek köszönhette karrierjét, mint Simon Peresz, aki ben Gurion alatt a védelmi minisztérium hivatalnoki karát vezényelte, és idővel maga is miniszterelnök lett. Elképzelhető volt, hogy valaki egymás után legyen knesszettag, tábornok, miniszter, nagykövet és az állami rádió igazgatója. Izrael pártállam volt, bár soha nem egypárti állam. A

legfontosabb döntéseket nem okvetlenül a kormányban hozták meg. A közhivatalnoki kinevezéseket a pártok osztották el tagjaik között, mégpedig a választási erősorrend alapján; tehát az egyes pártok határozták meg, hogy az ellenőrzésük alá tartozó minisztériumokban ki kerüljön hivatalba, kinek mi legyen a feladata, és kit léptessenek elő. A Munkapárt mint egész hatalmas mezőgazdasági-ipari komplexumot alkotott, amely magába foglalta a fegyverkezési ipar, a lakásépítés, az egészségbiztosítás és az elosztás egy jelentős részét. Saját gépezetén keresztül ellenőrzött olyan hatalmas területeket, amelyek rendes körülmények között a kormányzat feladatköréhez tartoztak volna: a munkaadók és munkavállalók viszonyát, a közoktatást, a közegészségügyet és a bevándorlási ügyeket. Ez a berendezkedés nem kis részben a mandátumi korszak önszerveződéséből következett.[43] Izrael függetlenség utáni struktúrája a maga gyengeségeivel együtt némiképpen emlékeztetett a harmadik világ valamely jellegzetes, korábban gyarmati sorban élő országára, amelynek arculatát kezdetben az ellenállás, egy domináns nacionalista mozgalom, sőt a terrorizmus határozta meg, s amely aztán önálló rendszerré szabta át magát.

A többpárti struktúra gondoskodott a demokrácia fenntartásáról. A pártok azonban a szüntelen ozmózis állapotában voltak: frakciókra bomlottak, újjászerveződtek, más néven jelentkeztek, *ad hoc* koalíciókat alkottak. 1947 és 1977 között a Mápái-Munkapárt szavazatainak aránya soha nem süllyedt 32,5 százalék alá, de soha nem is emelkedett 40 százalék fölé. Ennek következtében a munkapárti dominancián belül állandó volt a kiegyensúlyozatlanság. Minden választás után, sőt gyakran két választás között is kínos és bonyolult koalíciós alkudozások zajlottak. Ben Gurion 1948 és 1963 között volt miniszterelnök, kivéve azt a rövid, 1953 és 1955 közötti időszakot, amikor átengedte helyét Móse Sarettnek. Sok különösen önkényes elbocsátási vagy kinevezési intézkedése – amely például a tábornoki kart érintette – belpolitikai manőverekből eredt. Hosszú vendettát folytatott Pinchász Lavon védelmi miniszter ellen, akit egy igen költséges egyiptomi hírszerzési kudarcért tartott felelősnek; a hadjárat hátterében azonban nemcsak közéleti, hanem belső, pártpolitikai jellegű tényezők is álltak. A pártok egyszerre voltak érdekképviseletek és ideológiai szervezetek. Eszerint is toborozták tagjaikat, mégpedig főként a bevándorlók köréből. Ez a módszer a két világháború közötti korszakra nyúlt vissza, amikor a vidék betelepítése főleg a pártok hatáskörébe tartozott. A harmincas évek elején pártközi megállapodás született a rendelkezésre álló csekély földterület elosztásáról. A függetlenség ki-

vívása után már jutott föld mindenkinek, aki kedvet érzett a mezőgazdasághoz, ezért aztán a pártok tisztviselői sorra járták az átmeneti táborokat, hogy jelentkezőket gyűjtsenek. Voltak etnikai-vallási alapú nem hivatalos osztozkodások is. A románok, bolgárok és jugoszlávok például a világi pártoknak (főleg a Mápáinak) jutottak, az északafrikaiak pedig a koalícióhoz tartozó, Mizráchi nevű vallási csoportnak. Hála a Mápái rendkívül ügyes jemeni ügynökeinek, a párt lényegében monopóliumot szerzett a jemeni bevándorlókra, habár később, a Mizráchi tiltakozásának hatására, részaránya 60-65 százalékra csökkent. Ugyancsak megalkudott a két párt százezer marokkói bevándorlón: a Mápái az Atlasz déli, a Mizráchi pedig az Atlasz északi vidékéről szervezte a bevándorlást. Az egyezségre 1955-ben derült fény, amikor a marokkóiak egy része, megelégelve a kisajátítást és az erőszakos agitációt, fellázadt.[44]

Weizmann utálkozva szemlélte a cionista politikai életnek ezeket a megnyilvánulásait. Amikor az állam megalakult, ő lett az első elnöke, de hiába törekedett amerikai mintájú elnöki hatalomra, csatát vesztett, és ezért nem volt olyan helyzetben, hogy érvényesítse a pártokkal szemben az állami és a közérdeket. Így ez a feladat ben Gurionra maradt, és ő, ezt el kell ismerni, meg is próbált küzdeni a pártrendszer ellen. Ben Gurion egész életében hivatásos pártaktivista volt, és mindvégig meg is maradt agresszív politikai birkózónak. Miniszterelnökként azonban tőle telhetően mindent elkövetett, hogy a pártot és az államot különválassza, hogy kimentse az államot a párt szorításából, s hogy a politika a kinevezések és nem utolsósorban a visszaélések felderítése ügyében harcba szálljon a munkapárti gépezettel (amelynek létrejöttében korábban oroszlánrésze volt). A miniszterelnöki irodát, a védelmi minisztériumot, a hadsereget és az iskolákat sikerült is kiszabadítania a párt uralma alól, ám kudarcot vallott az egészségügyi rendszerrel, amelyet a Hisztadrut megtartott magának. A végén megundorodott politikai elvbarátaitól, 1965-ben saját pártot alakított, és amikor az megbukott, indulatosan belső száműzetésbe vonult a maga Szdé Boker-i kibbucába.[45]

Herzllel, Weizmann-nal vagy akár Zsabotyinszkijjal ellentétben ben Gurion nem európainak, hanem közel-keleti zsidónak érezte magát. Ő a már izraeli születésű, az úttörők fajából való *szabré*-kban bízott, akik Izraelt majd európai gyarmatból tősgyökeres, habár a maga nemében páratlan ázsiai állammá alakítják. Igazi Mózes volt, aki komor üzenetet hirdetett, s népének csak vért és könnyeket, robotot és

verítéket ígért. „Ez a nép még nem nemzet” – mondotta élete végén, 1969-ben.

> Ez a nép még a sivatag száműzetésében sóvárog az egyiptomi húsosfazekak után. Nem tekinthető nemzetnek, amíg a Negev és Galilea nincsenek betelepítve, amíg zsidók milliói nem vándorolnak be Izraelbe, s amíg a politika etikus gyakorlásához szükséges erkölcsi mércéket és a cionizmus magasztos értékeit tiszteletben nem tartják. Ez a mi népünk nem csőcselék, de nem is nemzet. Olyan nép, amely még mindig oda van láncolva száműzetéskori múltjához – a megváltáshoz már eljutott, de a kiteljesedéshez még nem.[46]

A Munkapárt ihlető szelleme azonban továbbra is az európai szocializmus maradt. A párt hangadói nagyvárosi értelmiségiek voltak, akiknek számára a kibbuc jelentette a hétvégi lakot: az egyetemi végzettségű kulturális középosztály tagjai, akik jóindulatú leereszkedéssel fordultak a munkások, különösen az afroázsiai szefárd bevándorlók felé, és türelmesen magyarázgatták, mi is a jó nekik – valahogy úgy, ahogyan valamikor Rosa Luxemburg próbálta oktatni a német proletariátust. Ők voltak az új állam természetes arisztokratái – vagy talán jobban illene rájuk a „világi katedokrácia” elnevezés. A kormány és az ellenzék között fokozatosan sokatmondó ruházkodási különbség alakult ki. A munkapárti államférfiak a kigombolt nyakú ingek rusztikus kötetlenségében tetszelegtek, Begin Likudja pedig az elegáns öltönyöket és nyakkendőket részesítette előnyben. Az ellentétben a szocialista értelmiségiek és az ösztönös populisták közötti különbség fejeződött ki.

Ben Gurion visszavonulása után a Munkapárt még hangsúlyosabban támaszkodott az európai eredetű követőkre, akiknek száma azonban fogyatkozóban volt. Velük ellentétben az arab területekről érkezők inkább az ellenzékhez csapódtak. Ez a tendencia is a két háború közötti időszakra nyúlt vissza. Zsabotyinszkij mindig is sok párthívet vonzott a keleti szefárdok közül. Megtanult ladino nyelven beszélni, és kiállt a héber nyelv szefárd ejtése mellett. Beginnek nem került erőfeszítésébe, hogy folytassa ezt a hagyományt. A kevés életben maradt lengyel zsidó egyikeként természetes helyzeti affinitást érzett az olyan zsidók iránt, akiket durván elűztek az arab országokból. Hozzájuk hasonlóan nem érezte úgy, hogy mentegetőznie kellene, amiért Izraelbe jött. Rokonította őket az arabok iránti gyűlölet is. Begin is a szenvedés erkölcsi jogára hivatkozva helyezte minden más megfontolás elé a zsidóság érdekeit, s a keleti zsidókhoz hasonlóan ő is úgy érezte: az arabok súlyosan megsértik a halottak emlékét,

amikor azt képzelik, hogy kedvük szerint ismerhetik el vagy tagadhatják Izrael létjogosultságát. „A mi létjogosultságunkat – hangoztatta – apáink Istene adta meg, csaknem négyezer évvel ezelőtt, az emberi civilizáció hajnalán. Ezért a jogért, amelyet nemzedékről nemzedékre zsidók vére szentelt meg, olyan árat fizettünk, amelyre nincs példa a népek krónikáiban."[47] A munkapárti elittel ellentétben Beginnek és a keleti zsidóknak volt még egy további közös és becses jellemvonásuk is: tökéletesen mentesek voltak minden bűntudattól.

A Munkapárt azonban kivételes erővel fonódott rá a rendszerre, és ez a kötelék csak lassan lazult. Begin minden bizonnyal a történelem egyetlen olyan pártvezére, aki egymás után nyolc választást vesztett el, és mégis megtartotta posztját. Ám Lévi Eskol (1963-1969), Golda Meir (1969-1974), majd Jicchák Rabin (1974-1977) miniszterelnöksége idején, a Munkapárt választói támogatottsága fokozatosan hanyatlott. Hosszú uralkodásának vége felé több nagyobb botrány is kirobbant, és ez nem volt véletlen: vezetői nem hallgattak ben Gurion figyelmeztető szavára, és nem voltak hajlandók a pártot különválasztani az államtól. Ezért aztán az 1977 májusában tartott választásokon oda lett a Munkapárt örökös elsőbbsége. Szavazataránya 15 százalékkal csökkent, és be kellett érnie mindössze harminckét képviselői hellyel. Begin Likudja negyvenhárom képviselői hellyel került ki a párharcból, és Begin minden különösebb nehézség nélkül alakította meg koalíciós kormányát. Ő nyerte meg a következő, 1981-es választásokat is. Visszavonulása után a Likud és a Munkapárt küzdelme 1984-ben döntetlenre végződött, aminek eredményeképpen olyan megegyezés született, hogy az országot egy Munkapárt-Likud koalíció kormányozza, váltakozó miniszterelnökökkel az élén. Ekként Izraelben mégiscsak kialakult egyfajta kétpártrendszer, amivel sikerült elkerülni a tartós egypártrendszer veszélyeit.

Az izraeli politikai pártok közötti ellentétek azonban, bármily mélyre nyúltak is, és bármennyire elmérgesítették őket egyes rendkívüli történelmi események, világi problémák körül forogtak, és ezért végső soron mindig pragmatikus kompromisszumokba torkolltak. Komolyabb gondot okozott az a szakadék, amely a cionista állam világias berendezkedését és a judaizmus vallásosságát egymástól elválasztotta. A Törvény, illetve a világ követelményei minden zsidó társadalomban feszültségeket gerjesztettek; mihelyt a zsidók a maguk kezébe vehették ügyeik intézését, ezek a feszültségek nyomban nyílt összeütközések formájában törtek a felszínre. Ezért is vélekedett sok jámbor zsidó úgy, hogy a zsidók számára előnyösebb, ha keresztény

uralom alatt élnek, ami másfelől természetesen kiszolgáltatta őket a keresztények mindenkori jóindulatának; márpedig a modern idők tapasztalatai azt bizonyították, hogy erre a jóindulatra nem lehet építeni. Az új Cion eszméje a 19. századi antiszemitizmusra való reakcióként jött létre, gyakorlati megvalósulása pedig a holokausztot közvetlenül követő időkhöz kötődött. Ez az új Cion nem egy zsidó teokrácia modelljéül szolgált, hanem a zsidóság életben maradásához kínált politikai és katonai lehetőséget. Röviden szólva a helyzet alapvetően ugyanaz volt, mint Sámuel próféta idejében. Akkor fennállt a veszély, hogy a filiszteusok kiirtják az izraelitákat, ők pedig azért választották a királyságot, hogy mentsék az életüket. Sámuel fájdalommal és balsejtelmekkel törődött bele a változásba, mert világosan látta, hogy a monarchia – vagy ahogy mi mondanánk: az állam – kibékíthetetlen ellentmondásban van a Törvény uralmával; és végül neki lett igaza. Az izraeliták kihívták maguk ellen a Törvényt, Isten megneheztelt rájuk, és következett a babilóniai száműzetés. A második állam ugyanezekbe a bonyodalmakba ütközött, és ugyanígy elpusztult, a zsidók pedig szétszóródtak a diaszpórában. A judaizmus lényegéhez tartozott a hit, hogy a száműzetésnek nem ember eltervezte politikai megoldás vet majd véget, hanem valamilyen metafizikai esemény, éspedig akkor, amikor Isten jónak látja. A cionista állam egész egyszerűen Saul helyét foglalta el, és aki azt állította, hogy ez az állam a modern Messiás szerepét tölti be, az a judaizmus felfogása szerint nem csupán tévedett, hanem a káromlás bűnébe esett. Gershom Scholem, a nagy zsidó tudós fel is hívta rá a figyelmet, hogy ez az elképzelés csupán egy újabb ál-Messiás tételezéséhez vezet: „Egy dolog a cionista eszmény és más a messiási; a kettő legföljebb tömeggyűlések fellengzős szónoklataiban találkozhat, amelyek gyakran egy újfajta és bukásra ítélt sábbáteanizmus szellemét csöpögtetik ifjúságunkba.”[48] Ugyanakkor tény, hogy a cionisták, akik többnyire vallástalanok vagy éppen vallásellenesek voltak, a judaizmushoz fordultak segítségért. Nem volt más alternatívájuk. Ha nincs a judaizmus, ha nincs a meggyőződés, hogy a zsidóság nép, amelyet a vallás tart össze, akkor a cionizmus legföljebb hóbortos szekta lehet. Ugyanígy hivatkoztak a cionisták a Bibliára is: mindenféle politikai tanulságot vontak le belőle, innen merítették a választási hadjáratok retorikáját, és rá alapozták az ifjúsághoz intézett idealista felhívásokat. Ben Gurion még a katonai stratégia vezérfonalául is felhasználta. Mindez azonban nem volt egyéb, mint a zsidó felvilágosodás kelet-európai formája. Isten mint olyan számára a cionizmusban nem volt hely. A cionisták szemében a judaizmus csu-

pán alkalmatos nemzeti és kulturális energiaforrás volt, a Biblia pedig nem több, mint a hagyományok kincstára. A legtöbb vallásos zsidó éppen ezért is tekintett már a kezdetektől gyanakvással vagy nyílt ellenségességgel a cionizmusra, némelyek pedig (amint azt már megjegyeztük) egyenesen a Sátán művét látták benne.

Ám miként Sámuel is beleegyezett Saul felkenésébe, úgy kellett a vallásos zsidóknak is elismerniük a cionizmus létét, és a következőkben meg kellett határozniuk hozzá való viszonyukat. Több gondolkodási iskola is létezett, amelyek együtt változtak a korral; de mindegyik ortodox volt – a reformzsidóság mozgalma sem Palesztina betelepítésében, sem Izrael megalakulásában nem játszott szerepet. Jeruzsálemben az első reformzsinagóga csupán 1958-ban épült fel. Az ortodox álláspontnak azonban a cionizmus elismerésének függvényében több változata volt. ahogyan a cionisták a judaizmust is felhasználták az államalapításhoz, úgy hittek bizonyos jámbor zsidók abban, hogy a cionista nemzeti szellem segítségével a zsidókat vissza lehet vezetni a judaizmushoz. Ávráhám Jicchák Kuk (1865-1935), akit cionista támogatással neveztek ki askenáz főrabbinak, azt vallotta, hogy amennyiben a hithű zsidók megszerveződnek, elérhetik, hogy a zsidók között terjedő új hazafias szellem előmozdítsa a Tóra tiszteletét. Így aztán amikor az 1911-ben megtartott X. cionista kongresszus a Tóra-iskolákkal szemben a világi iskolák mellett szavazott, megalakult az első vallásos politikai párt, a Mizráchi, hogy a cionizmuson belül harcoljon a Tóráért; és nem véletlen, hogy a mandátumi időkben a Mizráchi mindvégig együttműködött a cionistákkal, az állam megalakulásától kezdve pedig készségesen részt vett a kormányzásban is. A pártnak fontos szerepe volt abban, hogy meggátolja a teljes szakadást a világias és a vallásos izraeli zsidók között, ugyanakkor azonban inkább a két tábor közti közvetítőként működött, semmint önálló vallási erőként.

Válaszul a Mizráchi „árulására", az ortodox bölcsek már 1912-ben létrehozták az Águdá-mozgalmat, amely azonban csak akkor vált szervezett és aktíverővé, amikor Palesztinát az angolok vették birtokukba. A török uralom megtartotta a régi rendszert, amelynek értelmében a kisebbségek vallási vezetőiken keresztül részesültek a hatalomból, és ez a gyakorlat természetesen az ortodoxoknak kedvezett. Az angolok azonban, az 1922-es mandátum negyedik cikkelyéhez híven, a zsidók politikai képviseletét a cionistákra ruházták. A cionisták Nemzeti Tanácsa ízig-vérig világi szervezet volt, amely munkájának vallási vonatkozásait egyszerűen áthárította a Mizráchira. Válaszkép-

pen az águdisták 1923-ban tömegmozgalmat alapítottak, az élén „a Tóra Nagyjainak Tanácsával”, és a mozgalom szervezetei arra buzdították a vallásos zsidókat, hogy az ő jelöltjeikre szavazzanak. Így jött létre egy második vallási párt is. Az Águdá Kelet-Európában jelentős befolyásra tett szert, megvolt a maga sajtója és lobbija, és mindvégig erőteljesen cionizmusellenes maradt; Palesztinán belül azonban, amikor Hitler felemelkedésével párhuzamosan megindult a pánikszerű roham a bevándorlóvízumokért, a mozgalom kompromisszumokra kényszerült; hiszen a vízumokat az a Zsidó Ügynökség bocsátotta ki, amely az új települések finanszírozására szolgáló pénzügyi alapokat is kezelte. Az igazság az, hogy akár a filiszteusokkal szembekerült izraelita közösség, az Águdá sem tudta, hogyan maradjon hű elveihez Hitlerrel szemben. Nem lehet, hogy a Balfour-nyilatkozat mégiscsak isteni rendelésből kínál utat a menekülésre? 1937-ben az Águdá egyik vezetője, Jicchák Breuer, a nevezetes Hirsch rabbi unokája, kereken megkérdezte a Tóra Nagyjainak Tanácsát: „sátáni elmeszülemény”-e a Balfour-nyilatkozat, avagy Istentől elrendelt küldetése, hogy a zsidókat az állam felépítésére utasítsa? Mivel a tanács nem tudott megállapodni a válaszban, Breuer maga felelt meg magának, mégpedig a holokauszt viszonyai között, amelyek egyre parancsolóbban írták elő a cionizmussal való megegyezést. Breuer tehát azzal érvelt, hogy az államot az Ég küldte ajándékba a megkínzott zsidóságnak, és ha a Tóra útmutatása alapján jön létre, „a megváltás kezdete” lehet – és ez a gondolatmenet vált aztán az Águdá ideológiájának alapjává.[49]

Amikor az állam megalakítása napirendre került, az Águdá ennek megfelelően azt követelte, hogy az új állam jogi alapja a Tóra legyen, ám ezt az igényét elutasították. A Zsidó Ügynökség 1947. április 29-én a következőket írta az Águdának: „Az államalapításhoz az ENSZ jóváhagyására van szükség, ezt pedig nem nyerhetjük el, ha az állam nem szavatolja polgárai számára a lelkiismereti szabadságot, és ha nem tesszük egyértelművé, hogy nem áll szándékunkban teokratikus államot alakítani.” Az állam tehát csak világi lehetett. Másfelől a Zsidó Ügynökség beleegyezett, hogy a sábbát, az étkezési előírások és a házasságkötés vonatkozásában tekintetbe veszi a vallás szempontjait, és az iskolákban teljes vallásszabadságot engedélyez. Ez a kompromisszum tette lehetővé, hogy az állam megalakulása után az Águdá is részt vegyen az Ideiglenes Kormányzótanácsban, és az Egyesült Vallási Front tagjaként 1949 és 1952 között a kormánykoalíciókban is képviseltesse magát. Álláspontját 1952. október 10-én a következőkben rögzítette:

A világ Izrael kedvéért teremtődött. Izrael kötelessége és érdeme, hogy megtartsa a Tórát, és teljesítse előírásai t. A hely, ahol Izraelnek élnie és ezért a Tórát megtartania adatott, Izrael. Ez annyit jelent, hogy a világ *raison d'être*-je nem más, mint hogy Izrael országában megalapozódjék a Tóra uralma. Ennek az eszménynek az alapjai immár le vannak rakva. Zsidók élnek a maguk hazájában, és megtartják a Tórát. A mű azonban még bevégezetlen, mert egész Izrael még nem él a maga földjén, és még Izrael egésze sem tartja meg a Tórát.[50]

Összefoglalva: az Águdá arra kötelezte magát, hogy a cionizmus segítségével egybegyűjti a teljes zsidóságot, és utána az új országot teokráciává alakítja.

Ahogy a Mizráchi kompromisszumai elvezettek az Águdá létrejöttéhez, úgy hívtak életre az Águdá kompromisszumai is egy új, sokkal merevebb csoportot, amely magát a Város Őreinek („Neturé Karta") nevezte. A csoport, amely 1935-ben szakadt ki az Águdából, mindenestül ellenezte az államalapítást, bojkottálta a választásokat és a többi állami tevékenységet, és kijelentette: inkább elnézné Jeruzsálem nemzetközivé tételét, mint azt, hogy a várost hitehagyott zsidók vezessék. A csoport viszonylag szűk körű volt, és a világiasan gondolkodók szélsőségesnek tartották. Ám a zsidók egész története arra utal, hogy a merev kisebbségekből gyakran válik diadalmas többség. A csoportnak továbbá volt egy, az egész judaizmussal közös vonása: tagjai (feltéve, hogy a kiindulási pontjukat nem vitatjuk) igen logikusan és összefüggően gondolkodtak. A zsidók „olyan nép, amelynek életét egy természetfölötti isteni rend szabályozza (…) és nincs kiszolgáltatva szokványos politikai, gazdasági és anyagi sikereknek vagy kudarcoknak". A zsidók „nem olyan nemzet, mint a többi", és nincsenek alávetve azoknak a tényezőknek, „amelyek a többi nemzet emelkedését és bukását szabályozzák".[51] Ezért a cionista állam megalakulása nem jelenti azt, hogy a zsidók, mintegy a harmadik államot létrehozva, ismét beléptek a történelembe; ellenkezőleg, az állam megalakulásával új és sokkal veszedelmesebb száműzetés kezdődik, mivel „a gonoszok sikerei immár teljes szabadsággal vihetik kísértésbe az embereket". A csoport gyakran idézte azokat a magyar rabbikat, akik Auschwitzba érkezvén elismerték: Isten jogosan bünteti őket, amiért túl erőtlenül szálltak szembe a cionizmussal. Szerintük a cionista csalók, akik azt állítják, hogy Izrael népét képviselik, valójában a zsidók lelkét hamvasztják el, míg Hitler kemencéiben csak a test lett a lángok martaléka, de a lélek elindulhatott az örök élet felé. Egyaránt kárhoztatták a Sínai-félszigeti és a hatnapos háborút, amiért arra szán-

ták őket, hogy fényes sikerükkel a zsidókat a cionizmushoz édesgessék, és így az örök pusztulásba taszítsák; ezek a háborúk, lévén a Sátán művei, különben is arra ítéltettek, hogy mindent elsöprő vereségbe torkolljanak. Az Őrök elvetették a cionizmus hozta „felszabadulást és oltalmat", háborúival és hódításaival egyetemben:

> Nem helyeslünk semmilyen gyűlöletet és ellenségeskedést, főként pedig semmilyen nép elleni hadakozást vagy háborút, mivel a mi Szent Tóránk nem így rendelkezett rólunk száműzetésünk idejére, hanem éppen az ellentettjét írta elő. Ha számos bűnünk következtében osztoznunk kell ezen (Isten ellen) lázadók sorsában, úgy óvjon meg bennünket az Ég! Nem tehetünk egyebet, mint hogy imádkozunk az Úrhoz, legyen áldott a neve, hogy szabadítson meg, és váltson ki bennünket az ő sorsukból.

Az Őrök úgy tekintettek magukra, mint arra a maradékra, amely „nem volt hajlandó térdet hajtani Baál előtt", „mint Illés idejében", és nem kívánt „Jézabel asztalánál étkezni". A cionizmus szerintük „lázadás a Királyok Királya ellen", és teológiájukban ott rejlett a jóslat, hogy a zsidó állam a holokausztnál is borzalmasabb katasztrófában fog elpusztulni.

Így hát a cionista világi állam a kezdetektől fogva hármas vallási ellenzékkel került szembe: az első benne volt a kormánykoalícióban, a második a koalíción kívülről, de még a cionista konszenzuson belül hallatta a hangját, a harmadik pedig kívül maradt ezen a konszenzuson, de benn volt az országban. A szembeszegülés a gyermekestől az erőszakosig számos formát öltött. Voltak, akik fordítva ragasztották a bélyeget a borítékra, vagy kihagyták a címzésből az „Izrael" szót; mások személyi igazolványokat téptek össze; ismét mások bojkottálták a választásokat, tüntetéseket szerveztek vagy zavargásokat robbantottak ki. Az izraeli állam, akár előtte a hellén vagy a római, a lakosság egy olyan hányadával nézett szembe, különösen Jeruzsálemben, amelyik a kormány jelentéktelenebb, bár nem kellően végiggondolt intézkedéseit gyors és nemegyszer kiszámíthatatlan felháborodással fogadta. Legtöbb esetben azonban a vallási hatalom a knesszeten és különösen a kormányon belüli heves alkudozással vétette észre magát. Izrael első négy kormányának fennállása során nem kevesebb, mint öt kormányválság tört ki vallási okok miatt: 1949-ben tiltott áruk behozataláról volt szó, 1950 februárjában az átmeneti táborokban lévő jemeni gyermekek vallási oktatásáról, 1951 októberében, majd 1952 szeptemberében az ortodox családokból származó leányok kötelező katonai szolgálatáról, 1953 májusában pedig iskolai ügyekről.

Ez a séma végigkísérte Izrael fennállásának első negyven évét, amelyről elmondható, hogy a vallási kérdések sokkal több koalíciós egyenetlenségre adtak alkalmat, mint az ideológiai, védelmi vagy külpolitikai nézeteltérések.

Mivel a zsidó valláson belül igen erős az erkölcsteológia, konfliktusokra bőven adódott lehetőség. Így például a törvényi és alkotmányos státussal felruházott sábbát alkalmából a tevékenységek harminckilenc fő és számos mellék-kategóriája volt tiltva, köztük a járművön való utazás, az írás, a hangszeres zenélés, a telefonálás, a villany meggyújtása vagy a pénz érintése. Ezen túlmenően a judaizmus egyik legismertebb törvénye szerint „az, aki a sábbátot nyíltan megszentségteleníti, minden tekintetben olyanná válik, mint a nem zsidó, érintése tilalmassá teszi a bort, az általa sütött kenyér olyan, mintha nem zsidó sütötte volna, a főztje pedig olyan, mint a nem zsidóé”.[52] Ezért a sábbát törvénye, a maga halmozódó hatásával, komoly problémákat okozott a fegyveres erőknél, a közhivatalnoki karon belül, valamint az ipar és a mezőgazdaság kiterjedt nyilvános és kollektív szektorában. Késhegyig menő viták dúltak arról, hogy szabad-e sábbátkor a kibbucokban tehenet fejni, de sok kérdés merült fel a televíziós közvetítések kel, valamint a törvények és az egymásnak ellentmondó rendeletek végrehajtásával kapcsolatban is. Így például sábbátkor Haifában közlekedtek az autóbuszok, de Tel-Avivban nem; a kávéházak viszont Tel-Avivban nyitottak ki, és Haifában nem; Jeruzsálemben pedig nem üzemeltek sem a buszok, sem a kávéházak. Újabb kormányválság tört ki az El-Al, az állami légitársaság miatt, amelynek járatai sábbátkor is felszálltak. Az élelmiszerekre vonatkozó előírások különösen sok politikai összeütközésre adtak alkalmat; a kormányon belül például hosszan vitatkoztak az állami hajózási vállalatról, amelynek hajóin nem kóser fogásokat is felszolgáltak. A szállodáknak és az éttermeknek „megbízhatósági igazolást” kellett szerezniük a rabbinátustól. Egy 1962-es törvény értelmében sertést csak a Názáret környéki keresztény arab területeken, illetve tudományos célokból lehetett tenyészteni, és 1985-ben törvényhozási kampány bontakozott ki a sertésből készült termékek forgalmazási és árusítási tilalma érdekében is. A kormány és a rabbik egyaránt megvizsgálták annak a kelet-indonéziai babiruszsertésnek a dokumentációját, amelyet tenyésztői patás és kérődző emlős állatnak minősítettek. Ugyancsak kormányon belüli nézeteltérések robbantak ki boncolások és megszentelt földbe való temetkezések miatt is.

Az oktatás ugyanígy rengeteg bonyolult kérdést vetett fel. A mandátum idején négyféle zsidó iskola létezett: az általános cionista (világi) iskolák mellett voltak iskolái a Hisztadrutnak (világi-közösségiek), a Mizráchinak (Tóra- és világiak), valamint az Águdának (csak Tóra-iskolák). Az 1953-as egységes oktatási törvény ezeket két típussá vonta össze: ettől kezdve voltak a kormány által fenntartott világi és ugyancsak a kormány által fenntartott vallási iskolák. Az Águdá kivonta a maga iskoláit a rendszer alól, de tapasztalnia kellett, hogy amennyiben nem fordít elég időt a világi tantárgyakra, elveszíti kormányzati támogatását. A világi oktatás hívei nehezményezték, hogy az Águdá iskolái a hét harminckét tanórájából tizennyolcat a Bibliának, a Talmudnak és a héber nyelvnek szenteltek (ezen belül a lányok a Bibliából többet, a Talmudból kevesebbet kaptak, mint a fiúk), a fizika, a földrajz és a történelem rovására; a vallásos zsidók pedig azt vették zokon, hogy az állami iskolák a harminckét tanórából csak nyolcat szentelnek a vallásnak (ebből is három órán a héberrel foglalkoznak), és hogy a Bibliát is világi szellemben, mítoszként oktatják, eltekintve néhány részlettől, amelyet a cionizmus előzményeként tüntetnek fel.[53] Az ötvenes évek végén újabb összetűzésekhez vezetett a kormánynak az a meglehetősen kusza kompromisszumos tervezet e, amely a világi iskolákban a „zsidó tudatot", a vallásiakban pedig a „nemzeti és Izrael-tudatot" volt hivatott fejleszteni.[54] 1959-ben három helyen is zavargások törtek ki azon a címen, hogy az ortodox keleti bevándorlók gyermekei között világi propaganda folyik. Az érintettek egyik rabbija így fakadt ki:

> Felmagasztosították és büszkeséggel övezték a bölcsességben még szűkölködő ifjúságot, és ugyanakkor a porba sújtottak az idősebbeket, akik már szert tettek bölcsességre. Az iskolás gyermeket arra oktatták, hogy itt – Izrael földjén – nem szükséges betartani a Tóra parancsolatait. Amikor az iskolából hazatérő fiút szülei felszólították, hogy imádkozzék, a fiú azt felelte, hogy a tanító szerint ez fölösleges vagy hogy a gyakorlati oktató ezt ostobaságnak nevezte. Amikor eljött a rabbi, és figyelmeztette a fiúkat a sábbát törvényének betartására, azok nem hallgattak rá, mert a klub éppen labdarúgó-mérkőzést szervezett, vagy mert már várt rájuk az autóbusz, hogy a tengerpartra vigye őket (…) ha a rabbi sírva kérlelte őket, a szemébe nevettek, mert így rendelte el az oktató. (…) A Tóra bölcseit sutba hajították, miközben a fiúk kérkedve mutogatták párttagsági könyveiket.[55]

Az ortodoxokat az is felháborította, hogy sok intézményben megszegték a nemek elkülönítésének ősi szabályait. Az ortodoxia központjaiban indulatos jelenetek zajlottak le a táncmulatságok vagy a

közös strandolás miatt. Ami a lányok kötelező katonai szolgálatát illeti, a Tóra Nagyjainak Tanácsa megbélyegezte a törvényt, mint olyat, amelyet még életveszély árán sem szabad betartani. Többek között ebben a csatában is a vallásos elemek kerekedtek fölül.

Ugyancsak a vallásos elemek győztek a házasságkötés központi jelentőségű kérdésében is. Izrael világi állama kénytelen volt lemondani a polgári házasság intézményéről, és a rabbinikus bíróságok illetékességéről szóló 1953-as házassági és válási törvény első és második szakasza értelmében még a világi házasságkötésekre is kiterjesztette az ortodox szabályozást. Ezt az 1953-as házassági törvényt még a knesszet világi felfogású tagjai is megszavazták, abból a meggondolásból, hogy ellenkező esetben Izrael fokozatosan két közösségre szakadna, amelynek tagjai egymással nem léphetnének házasságra. A törvény azonban bonyolult esetekhez és hosszadalmas pereskedésekhez vezetett, amelyek nemcsak nem zsidókat és világi felfogású zsidókat érintettek, hanem kiterjedtek a reformmozgalom rabbijaira és betértjeikre is; az áttéréseket ugyanis egyedül az ortodox rabbinátusok ismerhették el, azok pedig a reformmozgalomba való betérést nem tartották érvényesnek. A házassági és válási ügyek ortodox szakértői, a maguk szempontjából teljesen jogszerűen, zsidó bevándorlók népes csoportjait vetették alá a lehető legszigorúbb ellenőrzésnek. Így például 1952-ben 6.000 Bné Jiszráél (bombayi zsidó) válási gyakorlatát ítélték gyanúsnak (bár végül mégiscsak elismerték), 1984-ben pedig az etiópiai falasa zsidók házasságkötésének vallási érvényessége felől támadtak kétségeik.

Számos esetben lángolt fel elkeseredett vita az újraházasodások és a válások körül. Mózes ötödik könyve elrendeli, hogy a gyermektelen özvegynek és az elhalt férj fivérének úgynevezett sógorházasságot kell kötnie. A kötelezettség akkor veszíti el érvényét, ha a sógor megtagadja a házasságkötést *(hálicá)*; ha azonban az illető még kiskorú, akkor az özvegynek várnia kell. Ha viszont a sógor süketnéma, és nem tudja szavakba önteni a visszautasítást, akkor az asszony nem mehet újra férjhez. 1967-ben Asdodban valóban bekövetkezett egy ilyen eset; ráadásul a süketnéma férfi már nős volt. Ekkor a rabbinátus nyélbe ütötte a bigámiás házasságot, másnap pedig lebonyolította a válást is.[56] További bonyolult esetek adódhattak, ha az egyik házasfél nem akart beleegyezni a válásba. Ha a vonakodó fél az asszony volt, már az is nehézséget okozott, de ha a férfi ragaszkodott a házassághoz, akkor válásról végképp nem lehetett szó, Egy 1969-es ügyben például a férjet tizennégy évi börtönre ítélték, három esetben el-

követett erőszakos nemi közösülés és hat esetben elkövetett erőszakos közösülési kísérlet miatt. A feleség beadta a válókeresetet, a férfi megtagadta hozzájárulását, és a házasság a rabbinikus törvény értelmében továbbra is fennmaradt, mivel a feleség számára Izraelben nincs polgári jogorvoslati lehetőség. Zerhah Warhaftig rabbi, korábban vallásügyi miniszter, meglehetősen nemtörődöm módon nyilatkozott az ilyen esetekről: „A mi jogrendszerünk mindig a nép pártját fogta. Lehetnek benne tövisek, amelyek az egyes embert olykor megszurkálják; mi azonban nem ezzel vagy azzal az emberrel törődünk, hanem a nép egészével."[57]

A gondolatot ügyesebben is meg lehetett volna fogalmazni, de így is feltárult benne az az igazság, amely éppen az új állam nehézségei következtében került fokozottan előtérbe: tudniillik hogy a judaizmus tökélypárti vallás, amely épp gyengeségeiből meríti a maga erejét. Mivel mintaszerű társadalmat akar építeni, feltételezi, hogy gyakorlói mind a kiválasztottak elitjéhez tartoznak. Emiatt a judaizmus sok szempontból eszményi vallás volt egy Izraelhez hasonló új állam számára, annak ellenére, hogy törvényeinek kialakulása mintegy háromezer-kétszáz évvel megelőzte az államalapítást. A judaizmus egyedülálló folyamatossága következtében számos ősi előírás még érvényben volt, és a vallásos emberek tiszteletben is tartották őket. Ezek az előírások a vallási igazságnak gyakran inkább a formáját, semmint a tartalmát tükrözték, de ezzel összefüggésben ismét rá kell mutatnunk, hogy a „rituális" jelző a zsidók szemében egyáltalán nem hordoz negatív értékítéletet. Ahogy dr. Harold Fisch, a Bár-Ilán egyetem rektora megfogalmazta:

> Az angolban a „rituális" szó a protestáns hagyományból következően pejoratív jellegű. A szó héber megfelelője a *mizvót* (vallási parancs), és ezen parancsok erkölcsi ereje független attól, hogy ember és ember avagy ember és Isten közötti viszonyokat érintenek-e. A törvény utóbbi részében öltenek testet az úgynevezett rituális parancsok, és ezek megfelelő szellemű vizsgálat esetén éppen olyan nélkülözhetetlennek bizonyulnak, mint az erkölcsi parancsok.[58]

A rituális szellem lényege a parancs pontos betartásában rejlik, és a judaizmusnak ez a további erőssége ismét csak különösen üdvös lehet egy új állam számára. Minden államnak szüksége van rá, hogy tekintélyét a múlt méltóságával emelje. Száz körül van azoknak az országoknak a száma, amelyek 1945 után nyerték el függetlenségüket, és ezek vagy korábbi gyarmatosítóiktól kölcsönözték intézményeiket és hagyományaikat, vagy pedig maguk rögtönözték azokat saját, alig

dokumentált múltjukból kiindulva. Izrael szerencsésnek mondhatta magát, mivel a múltja minden más új országénál hosszabb és gazdagabb volt, emellett bőségesen dokumentált, és az abszolút folyamatosság révén meglepően friss. Korábban már rámutattunk, hogy a zsidó történetírói géniusz Josephus és a 19. század között pihenni tért. Amikor a cionista állam létrejött, önkifejezését a történetíráson túl mindenekelőtt a régészetben találta meg. Államférfiak és tábornokok, mint ben Gurion, Móse Dáján és Jigáél Jadin, és mellettük egyszerű emberek ezrei lettek műkedvelő vagy hivatásos, de egyaránt szenvedélyes régészek. A messzi ókor kutatása már-már az izraeliek rögeszméjévé vált.

A szerves nemzettudat kialakulásában a régészetnek fontos szerepe volt; mégis eltörpült a vallás eleven ereje mellett. Olyan vallás volt ez, amelyen az egész zsidó faj nevelődött, és amelynek ma élő őrei Mózesig vezethetik vissza a maguk rabbinikus örökségét. A zsidók éppen azért maradtak fenn, mert aggályos pontossággal ragaszkodtak a maguk rítusaihoz, és akár az életüket is készek voltak feláldozni értük. Így hát helyes is volt, egészséges is, hogy a rítusok szigorú betartásának tisztelete a cionista közösség egyik alapvető vonásává váljék.

E tisztelet kiemelkedő megnyilvánulása volt a zsidók viszonya a Templom-hegyhez, azután, hogy az 1967-es hatnapos háború során, az óváros többi részével együtt, a bátorság és a gondviselés végre ismét a birtokukba adta. Az még egyszerű elhatározás kérdése volt, hogy helyreállítsák a régi gettót, ahonnan a jeruzsálemi zsidókat 1948-ban elűzték. A Templom ügye azonban sokkal bonyolultabbnak mutatkozott. Az ókorban földig rombolták; de nem kisebb szaktekintély, mint Maimonidész mondta ki, hogy a pusztulás ellenére a hely, ahol a Templom valaha állt, minden időkre szent marad. A *sechiná* soha nem távozik el, és ezért járultak a zsidók imára mindig a szent hely közelébe, különösen a nyugati falhoz, amely a hagyomány szerint a Szentek Szentje nyugati végének közelében állt. Mivel azonban a Templom egykori helye továbbra is szentnek minősül, a zsidóknak, mielőtt megközelítenék, rituálisan meg kell tisztulniuk; a Templom körüli tisztasági szabályok minden ilyen szabály közül a legszigorúbbak voltak. A Szentek Szentjébe csak a főpap léphetett be, és még ő is csupán évente egyszer, az engesztelés napján. Mivel a Templom körzetét azonosnak tekintették a mózesi „Izrael táborával", amely a sivatagban a szentélyt körülvette, a Mózes negyedik könyvében foglalt tisztasági szabályok vonatkoztak rá.[59] Ebben a könyvben Isten tudatta Mózessel

a tisztátalanság okait és ellenszereit. Az ember akkor vált tisztátalanná, ha holttestet, koporsót vagy emberi csontot érintett, vagy a felsoroltak közül bármelyikkel egy fedél alatt időzött. A szöveg később így folytatódik: „És vegyenek a tisztátalanért a bűnért való megégetett áldozatnak hamvából, és töltsenek arra élő vizet edénybe. Valamely tiszta ember pedig vegyen izsópot, és mártsa azt vízbe, és hintse meg a sátort és minden edényt, és minden embert, akik ott lesznek; és azt is, aki a csontot, vagy a megöltet, vagy a megholtat, vagy a koporsót illette."[60]

Az áldozati tehénnek vörösnek kellett lennie; „hozzanak hozzád egy veres tehenet, épet, amelyben ne legyen hiba, amelynek nyakán iga nem volt". És ami a legfontosabb: a művelet legkényesebb részét, a beszennyeződés elkerülése végett, Eleázárnak, Áron kijelölt utódának kellett végrehajtania. A hamvakból készült keveréket pedig „tiszta helyen" kellett őrizni, hogy majd szükség esetén felhasználhassák. Az illetékesek azt hangoztatták, hogy a tehén drága és kevés van belőle: márpedig ha az állatnak csak két nem vörös szőrszál a van, akkor a hamvai mit sem érnek. Abban is eltértek a vélemények, hogy hány tehenet égettek el. Egyesek szerint hetet, mások szerint kilencet. A Templom pusztulása után nem lehetett új hamvakat előállítani. Maradt azonban bizonyos készlet, amellyel azokat tisztították meg, akik már az amórák idejében kerültek holtakkal érintkezésbe. Aztán ez a készlet is kifogyott, és a megtisztulás lehetetlenné vált mindaddig, amíg el nem jött a Messiás, aki elégette a tizedik tehenet, és új keveréket készített. A tisztasági szabályok, különösen a halottakkal kapcsolatosak, olyan szigorúak, hogy a rabbinikus állásfoglalás szerint mára minden zsidó rituálisan tisztátalanná vált – mivel pedig megtisztulásukhoz hamu immár nem áll rendelkezésre, a Templom-hegyre egyetlen zsidó sem léphet.[61]

A vörös tehén törvényét úgy említettük, mint kiemelkedő példát a *hukká*-ra, arra a fajta judaisztikus alapszabályra, amelyre nincs ésszerű magyarázat, és mégis szigorúan betartandó, mert Isten a lehető legvilágosabban így rendelkezett. A példa éppen olyan jellegű szabályt tükröz, amely miatt a nem zsidók mindig kigúnyolták a zsidókat – de amelyet a zsidók a hátrányok ellenére is makacsul betartottak, ekként megőrizve zsidó identitásukat. Ennek megfelelően a zsidók, legalábbis 1520-tól kezdve, csak magánál a nyugati falnál imádkoztak, azon soha nem léptek túl. Miután a jeruzsálemi zsidó negyed 1948-ban elesett, az arabok nem engedték, hogy a zsidók a nyugati falhoz járuljanak; még messziről sem vethettek rá egy pillantást. A tilalom

tizenkilenc évig volt érvényben. Az óváros 1967-es visszafoglalásától kezdve a falhoz ismét el lehetett jutni, és 1967 sávuótjának első napján negyedmillió ortodox zsidó szeretett volna ott egyszerre imádkozni. Ekkor megtisztították a fal előtti tágas területet, és így szép, kikövezett nyílt térség jött létre. A Templom-hegyet azonban továbbra sem lehetett megnyitni. Különféle leleményes rabbinikus érveket vetettek latba, hogy legalább a körzet egy részét hozzáférhetővé tegyék, de végül a rabbik is megállapodtak benne, hogy az igazán hívő zsidók számára az egész Templom-hegy tiltott övezet marad.[62] Így aztán a főrabbinátus és a vallásügyi minisztérium hirdetményekben tudatta, hogy zsidóknak *Karet* (a. m. „kipusztítás" avagy az örök élet elvesztése) terhe mellett tilos a Templom-hegy területére lépni. Azt a tényt, hogy zsidók ezrei engedték el a fülük mellett a figyelmeztetést, a rabbik tehetetlenségének jeleként emlegették; de ugyanilyen, ha nem nagyobb jelentőséggel bírt, hogy jámbor zsidók tömegei engedelmeskedtek a tiltásnak, holott szívük leghőbb óhaja lett volna, hogy bejussanak a megszentelt övezetbe.

A jeruzsálemi rabbiknak volt még egy okuk a tilalom fenntartására: nem akarták, hogy az egyszerű zsidók egyenlőségjelet tegyenek a cionizmus katonai diadalai – így az óváros visszahódítása – és a messianisztikus beteljesülés közé. Ugyanezzel az érvvel hárították el a Templom újjáépítését célzó javaslatokat is. Természetesen minden ilyen terv az egész muszlim világ részéről is heves ellenállásba ütközött volna, hiszen a Templom-hegy platóján két kivételes történelmi és művészeti jelentőségű iszlám építmény áll; az elképzelést azonban ennek ellenére tüzetesen és jellegzetes rabbinikus alapossággal megvitatták. Elvégre a zsidók Isten parancsára az első, babilóniai száműzetésből visszatérve is újjáépítették a Templomot – nem követendő példa-e ez most, amikor a nagy száműzetés is véget ért? A válasz azonban nemleges volt; a precedens csak akkor alkalmazható, ha a zsidók többsége az országban él – ez pedig még nem következett be. No de – hangzott az ellenérv – Ezsdrás idejében nem épült-e újjá a Templom annak ellenére, hogy a Babilonból hazatérő zsidók száma kisebb volt, mint a mai visszatérőké? Ez igaz – szólt a válasz –, csakhogy most nem hangzott el az isteni parancs; a Harmadik Templom természetfölötti módon, Isten közvetlen beavatkozása révén épül majd fel. Igen ám, csakhogy korábban a cionizmus ellen is ugyanígy érveltek, és az események megcáfolták az állítást; továbbá annak idején Istennek tulajdonították az első Templomot is, holott kétségtelen, hogy Salamon emelte. Igaz, igaz; másfelől viszont Dávid korában nem

lehetett volna felépíteni, mivel ő a kard embere volt; az építéssel meg kellett várni a salamoni béke eljövetelét. S ugyanígy van ez napjainkban is: a Harmadik Templom csak a végleges béke idején valósulhat meg – és az eseményre még akkor is egy igazi prófétának kell lelkesítenie, már csak azért is, mert a részletek, amelyeket Isten tett le Dávid kezébe, elvesztek.[63] Ez kétségtelen; csakhogy Ezékiel könyve tartalmaz bizonyos részleteket a Harmadik Templomról. Nos, ez talán valóban így van, de ha a műszaki érvektől eltekintünk is, annyi bizonyos: a mostani nemzedék nincs felkészülve rá, hogy a Templomot és Istennek a Templomon belüli kultuszát helyreállítsa, és nem is érez ilyen késztetést; ahhoz, hogy ez a helyzet megforduljon, nagyszabású vallási ébredésre lenne szükség. No lám, helyben vagyunk: mi más éleszthetné fel hatékonyabban a hitet, mint ha hozzálátnánk a Templom felépítéséhez?[64] Így követték egymás érvek és ellenérvek, mígnem kialakult a többségi végkövetkeztetés: egyelőre semmit sem lehet tenni. Elejtették még a húsvéti bárány rituális feláldozására vonatkozó javaslatot is, részint mert az oltár pontos helyét nem lehetett megtalálni, részint mert az egykorú kohenek vagy *kohaniták* papi leszármazására nézve nem álltak rendelkezésre megbízható adatok, végül (de nem utolsósorban) azért sem, mert a papi öltözékeket megfelelő forrásanyag hiányában nem lehetett volna pontosan rekonstruálni.[65]

A Templom és a körülötte zajló viták azt a vallási múltat jelképezték, amely az új izraeli közösségen belül élő és összetartó erőként hatott. Volt azonban egy világi múlt is, és a cionista állam éppen azért jött létre, hogy ettől a múlttól meg lehessen szabadulni. E tekintetben a jelkép a holokauszt volt, sőt több is, mint jelkép: félelmetes valóság, amely árnyékot borított az állam megszületésére, és amely, teljes joggal, továbbra is a nemzet kollektív emlékezetének kiemelkedő eleme maradt. A judaizmus soha nem érte be a Törvénnyel, hanem foglalkozott annak emberi értelemben vett céljával, az igazság érvényesülésével is. A száműzetés alatti zsidó történelem visszatérő és siralmas jellegzetessége volt a zsidókra mint zsidókra mért megannyi sérelem, amelynek elkövetőit a keresztény társadalom soha nem vonta felelősségre. A zsidó állam legalábbis részben reakció volt erre az igazságtalanságra; egyik funkciója az volt, hogy a megtorlás eszköze legyen, és megmutassa a világnak, hogy a zsidók végre-valahára képesek visszaütni, és Törvényük súlyával megbüntetni azokat, akik vétettek ellenük. A holokauszt gigászi méretű bűnét a nürnbergi perek és az egyes európai országok által működtetett igazságügyi gépezetek (amelyekről már szóltunk) nyilvánvalóan nem torolhatták meg elég-

séges mértékben. A Zsidó Ügynökség politikai irodájának kutatási osztálya, amelyet akkoriban Móse Sarett, a későbbi miniszterelnök vezetett, már 1944-ben gyűjteni kezdte az anyagot a náci háborús bűnösökről. Az államalapítás után több, olykor titkos zsidó szervezet feladatköréhez tartozott, hogy felderítse a bűnösök hollétét, és bíróság elé juttassa őket. Ez az igyekezet nem korlátozódott egyedül Izraelre; részt vett benne sok nemzeti és nemzetközi zsidó szervezet, köztük a Zsidó Világkongresszus is, a túlélőkkel egyetemben. 1946-ban Simon Wiesenthal, egy harmincnyolc éves cseh zsidó, aki öt évet töltött különböző táborokban, így Buchenwaldban és Mauthausenben, harminc további volt táborlakóval megalapította a Zsidó Történelmi Dokumentációs Központot, amely végül Bécsben talált állandó otthonra. Ez az intézmény a maga munkáját azokra a náci bűnösökre összpontosította, akiket még nem állítottak bíróság elé, és nem ítéltek el. Ugyanakkor a holokausztnak is számos kutatója akadt, akik részben tudományos és közoktatási célból, részint az igazságszolgáltatás munkájának elősegítése végett foglalkoztak tanulmányozásával. Az 1980-as évekre csupán az amerikai és a kanadai egyetemeken kilencvenhárom holokausztkutatási kurzust tartottak, és emellett működött hat kizárólag a témával foglalkozó kutatóközpont is. A Los Angeles-i Simon Wiesenthal Holokausztkutatási Központban például a legmodernebb technológiával hoztak létre egy úgynevezett „több képernyős, térhatású hanggal ellátott audiovizuális holokausztprogramot”, amelyhez negyven láb magas és huszonhárom láb széles, boltív formájú vetítővásznat, három videóprojektort és speciális Cinemascope vetítőt használtak, valamint tizennyolc diavetítőt és surround hangtechnikát, mégpedig úgy, hogy a program szimultán irányítása céljából az egész felszerelést egy központi számítógépre kötötték. Az eseménynek ez a drámai újjáteremtése aligha minősülhet eltúlzottnak, ha meggondoljuk, hogy az antiszemiták ekkoriban már eltökélten próbálták bizonyítani, hogy a holokauszt meg sem történt vagy legalábbis horderejét nevetségesen felnagyították.[66]

A holokauszt dokumentálásának legfőbb célja azonban továbbra is az igazság érvényesítése maradt. Wiesenthal maga több mint ezeregyszáz nácit helyeztetett vád alá, és ő állította össze annak az anyagnak a jelentős részét is, amelynek alapján az izraeli kormány felkutathatta, letartóztathatta, bíróság elé állíthatta és elítéltethette azt az Adolf Eichmannt, aki Himmler után a holokauszt első számú lebonyolítója és végrehajtója volt. Eichmannt Argentínában fogták el izraeli ügynökök 1960 májusában, titokban Izraelbe szállították, és a ná-

cikról és náci kollaboránsokról szóló 1950-es (büntető) törvény alapján tizenöt pontból álló vádiratot fogalmaztak meg ellene.[67] Az Eichmann-per számos okból fontos, tényleges és jelképes értékű esemény volt mind az izraeliek, mind az egész zsidó nép számára. Kézzelfogható módon bizonyította, hogy véget ért az a kor, amelyben a zsidók gyilkosai büntetlenséget élveztek, és hogy többé sehol a világon nem rejtőzhetnek el. A tárgyalás 976 külföldi és 166 izraeli tudósítót vonzott a helyszínre, és mivel a vádirat egyaránt kiterjedt a holokauszt egészére és az odáig vezető eseményekre, a per milliókkal ismertette meg a tömeggyilkosság tényeit, miközben ugyanakkor egy különlegesen érzékeny terepen demonstrálta az izraeli igazságszolgáltatás működését.

Amikor elfogták, Eichmann első reakciója az volt, hogy elismerte kilétét és bűnösségét, és nem tagadta, hogy a zsidóknak joguk van megbüntetni őt. 1960. június 3-án kijelentette: „Kész vagyok magamat nyilvánosan felakasztani, ha ez nagyobb jelentőséggel ruházná fel a bűnhődés aktusát."[68] Később már nem volt ennyire együttműködésre kész, és ahhoz a Nürnbergből már jól ismert védekezéshez folyamodott, miszerint ő csak jelentéktelen csavar volt abban a gépezetben, amely másvalaki parancsait hajtotta végre; így hát a vád egy aljas, de nagyon is eleven, ravasz és konok védekezési taktikával került szembe. A knesszet ez alkalomra hozott törvénye értelmében Eichmann védelmét külföldi ügyvéd (a német dr. Robert Servatius) láthatta el, akinek harmincezer dollárt kitevő tiszteletdíját az izraeli kormány fedezte. A tárgyalás alapos és hosszadalmas volt, az 1961. december 11-én kihirdetett ítélet pedig aprólékos és gondos érvekkel indokolta, miért illetékes az ügyben a bíróság a letartóztatás körülményei ellenére; ugyanígy fejtegette és foglalta össze a bíróság megállapításainak lényegét is. Az elsöprő erejű bizonyítékok alapján az ítélet nem lehetett kétséges. Eichmannt december 15-én halálra ítélték, fellebbezését pedig 1962. május 29-én elutasították. Amikor Jicchák ben Cvi elnökhöz eljutott a kegyelmi kérvény, egy napon át teljes magányban fontolgatta a döntést. Izrael sem addig, sem azóta nem végeztetett ki senkit, és számos izraeli és külföldi zsidó ellenezte az akasztást. A nagy többség azonban egyetértett az ítélettel, és az elnök semmilyen enyhítő körülményt nem talált. A ramlei börtön egyik helyiségét külön e célra kivégzőhelyiséggé alakították, a padlóba vágott csapóajtóval és fölötte az akasztófával. Eichmannt 1962. május 31-én közvetlenül éjfél előtt végezték ki, holttestét elégették, hamvait pedig a tengerbe szórták.[69]

Az Eichmann-ügy bizonyságot szolgáltatott az izraeliek hatékonyságáról, igazságérzékéről és állhatatosságáról, és valamelyest se-

gített elűzni a végső megoldás kísérteteit. Mindenképpen szükséges epizódja volt Izrael történetének. A holokauszt azonban továbbra is az ország nemzeti tudatának meghatározó eleme maradt. 1983 májusában a Smith Research Center nevű izraeli közvélemény-kutató cég részletes felmérést végzett az izraelieknek a holokauszthoz való viszonyáról. A vizsgálat feltárta, hogy a holokauszt az izraeliek túlnyomó többsége (83 százalék) szerint döntő tényezője világszemléletüknek. A cég igazgatója, Hanoch Smith megállapította: „A holokauszt traumája még a második és a harmadik nemzedékben is jelentékeny mértékben nyomasztja az izraeliek tudatát." A holokauszthoz való viszony közvetlenül érintette az Izrael rendeltetéséről kialakult képet. A megkérdezettek elsöprő többsége (91 százalékuk) vélekedett úgy, hogy a nyugati vezetők tudtak a tömeggyilkosságokról, de nagyon keveset tettek a zsidók megmentése érdekében, és nem sokkal voltak kevesebben – 87 százaléknyian – azok, akik egyetértettek a következő állítással: „A holokausztból megtanulhatjuk, hogy a zsidók nem bízhatnak a nem zsidókban." 61 százaléknyian úgy gondolták, hogy Izrael létrejöttében a holokauszt volt a legfőbb tényező, és 62 százaléknyian hittek benne, hogy Izrael léte kizárja a holokauszt megismétlődését.[70]

Láthatjuk tehát: ahogy az egyiptomi fogság kollektív emléke hatalmában tartotta a korai izraelita társadalmat, úgy formálta az új államot a holokauszt. Ezt az államot óhatatlanul a veszteség tudata hatotta át. Hitler kiirtotta az egész zsidóság egyharmadát, különösen a jámborokat és a szegényeket – azokat, akikből a judaizmus a maga sajátos erejét merítette. A veszteség ugyanakkor világi szempontból is értékelhető volt. A 19. században és a 20. század első évtizedeiben a világot felbecsülhetetlen mértékben gazdagította a régi gettókból kiáramló felszabadult tehetség, amely a modern európai és észak-amerikai civilizáció egyik legfőbb alkotói erőforrásának bizonyult. Az utánpótlás fenntartotta a jelenséget, mígnem Hitler örök időkre elapasztotta ezt a forrást. Soha senki nem fogja megtudni, mit veszített ezzel a világ. Izrael számára a veszteség felmérhetetlen volt. Lakói egyaránt átélték személyes síkon – hiszen annyian gyászolták egész családjukat és gyerekkori barátaikat –, és a közösség szintjén: az állam felépítéséhez minden harmadik polgár hiányzott – de talán a legerősebben szellemileg élték át. A judaizmus mindennél nagyobb értéket tulajdonított az emberi életnek, olyannyira, hogy az izraeli nemzet hosszasan és aggályosan latolgatta, meg szabad-e akár még egy Eichmannt is megfosztani az övétől; ezért nehezen tudták feldolgozni

ennyi embernek, köztük Isten különös kedveltjeinek, a szegényeknek és a jámboroknak a meggyilkolását. A probléma puszta érzékeltetéséhez is egy újabb Jób könyvére lett volna szükség. Mindenesetre élesen vetődik fel Abraham Joshua Herschelnél (1907-1973), a nagy zsidó teológusnál, aki szerencséjére hat héttel a katasztrófa előtt kijutott Lengyelországból: „Tűzből kikapott parázs vagyok a Sátán oltáráról, amelyen emberéletek milliói pusztultak el a gonosz nagyobb dicsőségére, és tüze még oly sok mást is megemésztett: megannyi emberi lény Isten-képét, sokak hitét az igazság és a részvét Istenében, és a majd kétezer éve az emberi szívekben óvott titkos és nagy erejű ragaszkodást a Bibliához.”[71] Miért történt meg mindez? Az új Cion e megválaszolatlan és talán meg sem válaszolható kérdés jegyében alakult meg.

Ugyanakkor azonban a zsidóságnak a világban elfoglalt helyzete a holokauszt előtti időkhöz képest alapvetően megerősödött. A zsidó nemzeti állam megszületett, ettől azonban a száműzetésnek természetesen nem szakadt vége. Hogy is lehetett volna másként? A száműzetés, ahogy arra Arthur Cohen rámutatott, nem történelmi véletlen volt, amelyet egy világi nemzeti állam létrejötte kiküszöbölhetett volna, hanem sokkal inkább metafizikai fogalom, „a megváltatlanság történelmi együtthatója”.[72] A zsidóság legnagyobb része továbbra is az államon kívül maradt, ahogy ez már a babilóniai száműzetés óta így volt. A harmadik zsidó államban, csakúgy, mint a másodikban, a zsidóságnak csak mintegy negyede élt, és ennek az aránynak az alapvető megváltozására még akkor sem utalt semmi, amikor Izrael már négy évtizedes fennállását ünnepelte. Ennek ellenére a világi Cion megvalósulása kétezer év óta először eleven, lüktető központtal gazdagította a világ zsidóságát; olyan fókusszal, amilyenről a régi vallásos települések és a visszatérés eszméje, bármily becsesek voltak is, nem gondoskodhattak. Izrael felépítése volt a Templom újjáépítésének 20. századi megfelelője. Akár a Nagy Heródes korabeli Templom, Izrael sem volt minden szempontból tökéletes – de létezett, és az, hogy létezett, hogy fel lehetett keresni, hogy osztozni lehetett élményén, a diaszpórát is merőben új dimenzióval ruházta fel. Állandó forrása lett a figyelemnek, olykor az aggodalomnak, gyakorta a büszkeségnek. Mihelyt Izrael megszületett, és bebizonyította, hogy igazolni tudja létezését, és meg is tudja védeni magát, a diaszpóra egyetlen tagjának sem kellett többé szégyellnie zsidóságát. Ennek pedig megvolt a maga jelentősége, mivel a diaszpóra még a 20. század vége felé is megőrizte jellegzetességeit: a gazdagság és a szegénység szélsőségeit, a meghökkentő változatosságot.

A harmincas évek végén a világ zsidó összlakossága közel tizennyolcmillió főre rúgott, és a nyolcvanas évek közepére a holokauszt okozta veszteségek még korántsem pótlódtak. Az összesen 13,5 millió zsidóból mintegy 3,5 millió élt Izraelben. Messze a legnépesebb (5.750.000 főből álló) zsidó közössége az Egyesült Államoknak volt, és ha ehhez hozzászámítjuk a jelentős zsidó közösségeket Kanadában (310.000 fő), Argentínában (250.000 fő), Brazíliában (130.000 fő) és Mexikóban (40.000 fő), valamint a tucatnyi kisebb csoportot, elmondható, hogy a világ zsidóságának majdnem a fele (6,6 millió fő) az amerikai kontinensen élt. Az Egyesült Államok és Izrael után a következő legnagyobb zsidó közösséget – 1.750.000 fővel – Szovjet-Oroszország mondhatta magáénak. Tekintélyes méretű közösségek éltek ezen kívül Magyarországon (75.000 fő) és Romániában (30.000 fő), és összesen százharmincezren az egész, marxista uralom alatti Kelet-Európában. Nyugat-Európának valamivel több mint 1.250.000 zsidó lakosa volt; ezen belül a legnagyobb közösségek Franciaországban (670.000 fő), Angliában (360.000 fő), Nyugat-Németországban (42.000 fő), Belgiumban (41.000 fő), Olaszországban (35.000 fő), Hollandiában (28.000 fő) és Svájcban (21.000 fő) éltek. Afrikában, a Dél-Afrikai Köztársaság 105.000 főnyi zsidó közösségét leszámítva, kevés zsidó maradt; megfogyatkozott, de még mindig számottevő, 17.000 főnyi zsidó közösség élt Marokkóban, további mintegy ötezer fő pedig Etiópiában. Ázsián belül még mintegy 35.000 zsidó maradt Iránban, Törökországban pedig 21.000 zsidó élt. Az ausztráliai és újzélandi közösségek további 75.000 fővel gyarapították a létszámot.[73]

E közösségek némelyikének történelme, összetétele és eredete meglehetősen sokszínű. Az a mintegy 26.000 zsidó például, aki a negyvenes évek végén Indiában élt, három fő típusra oszlott. Mintegy tizenháromezren tartoztak a Bné Jiszráél (Izrael fiai) csoportjába; ezek a nyugati parton, Bombayban és a környékén éltek. A csoport tagjainak feljegyzései és könyvei elvesztek; annál szívósabbnak bizonyult a vándorlásaikról beszámoló orális hagyomány, amelyet csak 1937-ben foglaltak írásba.[74] Eszerint a szóban forgó zsidók ősei Antiokhosz Epiphánész üldözései idején (Kr. e. 175 és 163 között) menekültek el Galileából, de hajójuk Bombaytól harminc mérfölddel délebbre zátonyra futott, és csak hét család maradt életben. Ezeknek nem voltak vallási szövegeik, és héberül is gyorsan elfelejtettek, de a sábbátot, más zsidó ünnepekkel együtt, továbbra is megtartották, ragaszkodtak a körülmetéléshez és a zsidó étrendhez, és a *S'má*-t sem felejtették el. Amúgy marathi nyelven beszéltek, átvették az indiai kasztrendszer

gyakorlatát, s magukat goáknak (fehérek) és kaláknak (feketék) nevezték, ami arra utal, hogy esetleg két hullámban érkeztek. Rajtuk kívül mintegy kétezer-ötszázan lehettek egy időben a cochin zsidók, akik ugyancsak a nyugati parton, de 650 mérfölddel délebbre éltek. Ezeknek már volt egyfajta alapító dokumentumuk, két vörösréz tábla, amely ótamil nyelven kiváltságokat örökített meg; a táblák keletkezési időpontját ma Kr. u. 974 és 1020 közé teszik. E zsidók esetében bizonyosan több hullámban zajlott a betelepülés; a legkorábban a fekete cochin zsidók érkeztek, s hozzájuk csatlakoztak a 16. század elején a fehérebb bőrszínű, Spanyolországból, Portugáliából és esetleg más európai vidékekről (valamint a Közel-Keletről) érkezett zsidók. Mind a fekete, mind a fehér cochin zsidók alcsoportokra tagolódtak. Volt továbbá egy harmadik fő csoport is, a mesuárárim közössége, amely zsidóktól és rabszolga-ágyasaiktól származó, alacsony kasztbeli zsidókból állt. A három fő cochin csoport soha nem imádkozott együtt. Emellett volt mintegy kétezer bagdadi szefárd zsidó is, akik a 19. század húszas éveiben érkeztek Indiába, továbbá, utolsó hullámként, azok az Európából menekült zsidók, akik az 1930-as években jelentek meg. Az utóbbi két kategória tagjai vallásukat közösen gyakorolták (bár társadalmilag nem érintkeztek), ám sem az egyik, sem a másik nem látogatta a másik két csoport, a Bné Jiszráél és a cochin zsidók zsinagógáit. A fehér bőrű zsidók és a fekete bőrűek közül is sokan beszéltek angolul, és a brit uralom alatt igen jól ment soruk; kitüntették magukat a hadseregben, köztisztviselők, kereskedők, boltosok és kézművesek kerültek ki soraikból, megtanultak héberül, eljutottak a bombayi egyetemre, ahonnan mérnökként, ügyvédként, tanárként vagy tudósként kerültek ki, és gondoskodtak a zsidó klasszikusok marathi nyelvre való fordításáról. Egyikük 1937-ben az indiai zsidó csoportok központjának számító Bombay polgármestere lett. A független India azonban nem látta őket ilyen szívesen, és Izrael megalakulása után a legtöbben a kivándorlás mellett döntöttek, minek következtében az 1980-as évekre a Bné Jiszráél tagjai közül csak mintegy ezerötszázan, a cochin zsidók közül pedig mindössze kétszázötvenen maradtak az indiai partvidéken.[75]

Az ilyen csoportok fennmaradása nem a judaizmus térítő erejéről tanúskodott, hanem arról a szívós alkalmazkodóképességről, amelyet a legmostohább feltételek között is megőrzött. Ugyanakkor tagadhatatlan, hogy a 20. század kataklizmái zsidó közösségek tucatjait sodorták el, köztük sok ősi eredetű csoportot is. Kína háború utáni kommunista rendszere például a maga módján próbálta ki a végső

megoldást Kína zsidó lakosságán, amelynek tekintélyes része Szovjet-Oroszországból és a hitleri Európából érkezett menekültekből állt, de jócskán voltak köztük olyan zsidók is, akiknek ősei a 8. századtól kezdve folyamatosan éltek az országban. Aki nem menekült magától, azt elűzték, és magányos távol-keleti őrhelyként csupán Hongkong és Szingapúr maradt meg, a maga ezer, illetve négyszáz zsidójával.

Az arab világ történelmi szefárd közösségei a negyvenes évek végén és az ötvenes évek során korábbi méretük töredékére zsugorodtak vagy végképp felszámolódtak. Európa nagy területein az életben maradt vagy a holokauszt pusztításai után hazatérő zsidók számát tovább apasztotta a kivándorlás, amely elsősorban Izraelbe irányult. Thesszaloniki ladino nyelven beszélő és 1939-ben hatvanezer főből álló zsidó lakossága a nyolcvanas évekre már csak ezerötszáz főt számlált. Bécs nagy tömegű és bámulatosan termékeny zsidósága mind közül talán a legtehetségesebb zsidó közösség – kétszázezer főről kevesebb, mint nyolcezer főre fogyatkozott; 1949-ben még Herzlnek a város döblingi temetőjében lévő hamvait is Jeruzsálembe szállították újratemetésre. Amszterdam zsidósága, amelynek létszáma a harmincas években megközelítette a hetvenezret, negyven évvel később alig tizenkétezer főre apadt. Az antwerpeni zsidók, akik városukat a Nyugat gyémántközpontjává tették, továbbra is a szakmában tevékenykedtek, de a város zsidó lakosainak száma ötvenötezerről a nyolcvanas évekre tizenháromezer-ötszázra fogyott. Az ősi, egykor a pénzügyekben vezető szerepet játszó frankfurti zsidóság létszáma az 1933-as 26.158-ról a hetvenes évekre 4.350 főre csökkent. Berlint a húszas években majd százhetvenötezer zsidó változtatta a világ kulturális fővárosává – a hetvenes évekre csak ötezer-ötszázan voltak (valamint további nyolcszázötvenen Kelet-Berlinben). A legsivárabb űr Lengyelországban maradt, ahol a háború előtti 3.300.000 főnyi zsidóság a nyolcvanas évekre ötezer főre zsugorodott. Egykor zsinagógákban és könyvtárakban gazdag lengyel városok tucatjaiban hírmondónak sem maradt zsidó.

Ugyanakkor mégsem szünetelt a folyamatosság, sőt még növekedésre is akadt példa. Az olasz zsidóság figyelemre méltó szívóssággal vészelte át a náci korszakot. A német megszállás végére huszonkilencezren maradtak meg, a háborút követő időben lassan harminckétezerre emelkedett a számuk, ez azonban az Észak és Kelet felől Olaszországba érkező emigránsoknak volt köszönhető. A jeruzsálemi Héber Egyetemen 1965-ben végzett vizsgálat kimutatta, hogy az olasz közösség demográfiai mutatói, a fejlett országokban élő sok más kö-

zösségéihez hasonlóan, igen sebezhetőek voltak. A lakosság egészét tekintve ezer főre 18,3 születés jutott, az olasz zsidók esetében pedig csak 11,4, ahogy a termékenységi és házasságkötési mutatók is sokkal alacsonyabbak voltak; csupán a halandósági arány és az átlagos életkor (negyvenegy a harmincháromhoz) bizonyult magasabbnak.[76] Rómában a zsidó közösség törzsállománya változatlanul az 1880-ig fennállt régi trasteverei gettó területén élt, ott, ahol a korábbi zsidók az ősi római királyok óta rongyszedőként és házalóként tengették nyomorúságos életüket. Ebben a körzetben változatlanul egymás szomszédságában éltek a leggazdagabb zsidók és a legszegényebbek. A harminc vezető család, a *Scuola Tempio.* az ezerkilencszáz évvel korábban élt Titus császár idejéig vezethette vissza családfáját – ekkor, a Templom pusztulása után szállították őket láncra verve Rómába. A római zsidók ott éltek annak a fenséges egyháznak az árnyékában, amely hol kizsákmányolta, hol üldözte, hol pedig védelmezte őket; ők pedig hol dacoltak vele, hol idomulni próbáltak hozzá, olyannyira, hogy fő zsinagógájuk, amely az egykori gettó kapuja előtt, a Lungotevere Cencin terül el, látványos példája volt az olasz egyházi barokknak. Itt jelent meg 1986 áprilisában a pápák közül elsőként II. János Pál egy zsidó istentiszteleten, és a főrabbival felváltva olvasta fennhangon a zsoltárokat. A pápa így szólt a zsidó gyülekezethez: „Ti a mi hőn szeretett testvéreink és bizonyos értelemben idősebb testvéreink vagytok.” A szándék jó volt, az „idősebb” szó hangsúlyozása kissé célzatosabb a kelleténél.

Franciaországban a háború utáni időszak a számbeli és a szellemi gyarapodás jegyében telt. A nácik és vichyi szövetségeseik a háború előtt háromszáznegyvenezer főnyi francia zsidóságból kilencvenezret megöltek, és a tragédiát még keserűbbé tette az a köztudott tény, hogy az ország tekintélyes és magas fokon asszimilált zsidó közössége több szempontból is együttműködött a menekültek deportálásában. A veszteséget azonban busásan ellentételezték a szefárd bevándorlók, akik a háborút követő három évtizedben a muszlim világból özönlöttek Franciaországba: huszonötezren jöttek Egyiptomból, hatvanötezren Marokkóból, nyolcvanezren Tunéziából és százhúszezren Algériából, továbbá kisebb, de még mindig tekintélyes számban Szíriából, Libanonból és Törökországból. A bevándorlás következtében a francia zsidóság száma megkettőződött, és meghaladta a hatszázhetvenezer főt, miáltal a világ negyedik legnagyobb zsidó közössége lett.

Ezt a hatalmas demográfiai növekedést mélyreható kulturális változás kísérte. A francia zsidóság világviszonylatban is a leginkább asszimilációpárti volt, elsősorban a francia forradalomnak köszönhetően, amely lehetővé tette, hogy a zsidók csaknem maradéktalanul azonosuljanak a köztársasági intézményekkel. Az a hitvány magatartás, amelyet számos francia a vichyi rendszerben tanúsított, némiképp aláásta a zsidók magabiztosságát; ezt példázta többek között az a tény, hogy az 1945 és 1957 között eltelt tizenkét év alatt hatszor annyi francia zsidó változtatta meg a nevét, mint az 1803 és 1942 közötti hosszú időszakban.[77] A szám azonban még így sem volt túlságosan magas, és a francia zsidóság megkülönböztető vonása a háború utáni években is a szélsőséges asszimilációpártiság maradt. Az olyan írók, mint Raymond Aron, a kortársi francia kultúra központjába kerültek, és a csendes, minden feltűnést kerülő, kivételesen művelt zsidó felső középosztály olyan jelentékeny miniszterelnököket adott az országnak, mint a Negyedik Köztársaság idején René Mayer és Pierre Mendès-France, az Ötödik Köztársaság idején pedig Michel Debré és Laurent Fabius. Mindazonáltal az afrikai szefárdok beözönlése nagymértékben erősítette a francia zsidók zsidóságát. Legtöbbjük ugyan a franciát használta anyanyelveként, de magas volt köztük azok aránya, akik legalább olvastak héberül. A 19. századi francia zsidóknak volt egy elméletük „a három nemzedékről": „A nagyapa hisz, az apa kételkedik, a fiú tagad. A nagyapa héberül imádkozik, az apa franciául olvassa az imádságokat, a fiú egyáltalán nem imádkozik. A nagyapa minden ünnepet megtart, az apa csak a jóm kippúrt, a fiú nem ünnepel. A nagyapa zsidó maradt, az apa asszimilálódott, a fiú már csak deista (…) ha ugyan nem lett belőle ateista, fourierista vagy saint-simonista."[78] A háború utáni Franciaországban ez az elmélet érvényét vesztette. Most már éppúgy előfordulhatott az is, hogy a fiú visszatért nagyapja vallásához, s az apa magára maradt agnoszticizmusával. Délen az algériai zsidók beáradása feltámasztotta a kihalt vagy halódó középkori közösségeket. 1970-ben például Darius Milhaud, a híres zeneszerző rakta le az új aix-en-provence-i zsinagóga alapkövét, lévén, hogy a régit a háborúban eladták, majd protestáns templommá alakították.[79] De nemcsak az új zsinagógák adtak hírt az egyszerre vallási és világi jellegű zsidó öntudat feléledéséről. A hatvanas és a hetvenes években a nagy múltú Alliance Israélite Universelle vezetői olyan gyakorló zsidók voltak, akik egyszersmind harcosan felkarolták a hazai és külföldi zsidó ügyeket. A zsidók harcosságát csak erősítette, hogy Franciaországban, ha nem is a harmincas évek virulenciájával,

tovább élt az antiszemita mozgalom. Amikor parlamenti formát is öltött, mint az ötvenes években a poujade-izmussal, vagy a nyolcvanas években a Nemzeti Fronttal, a zsidó szervezetek igen erőteljesen reagáltak, és hitet tettek zsidó meggyőződésük mellett. A Copernic utcai liberális zsinagóga ellen 1980. október 3-án elkövetett bombatámadás, amilyenből abban az időben több is akadt, további ösztönzést adott az úgynevezett *Renouveau juif*-nek. Ugyanakkor a francia zsidóság még az afrikai bevándorlókkal bővülve is meglepően érzéketlen maradt a cionizmussal szemben: a francia zsidóknak csak egy elenyésző kisebbsége vándorolt ki Izraelbe. Másfelől 1956-ban, 1967-ben, 1973-ban, majd a nyolcvanas évek elején nagyon is azonosultak Izrael fennmaradásának ügyével, és hevesen tiltakoztak a francia kormánypolitika ellen, amely felfogásuk szerint ellentétes volt a zsidók és Izrael érdekeivel. Ezért is szerveztek, történelmük során először, zsidó politikai lob bit, és az 1981-es választásokon a zsidó szavazatok nagy szerepet játszottak a Franciaországot akkor már huszonhárom éve kormányzó gaulle-ista–jobboldali rendszer felváltásában. Franciaországban tehát új, sokkal lendületesebb és aktívabb zsidó vezető réteg alakult ki, amely tudatában volt a maga számbeli erejének és fiatalságának, és amely a század kilencvenes éveiben valószínűleg nagyobb részt vállal majd a diaszpóra közvéleményének formálásából.

Ha a diaszpórában megerősödik a franciák hangja, az igencsak örvendetes lehet, különös tekintettel arra, hogy a németek hangja a hitleri korszak eredményeként jószerével elnémult. Az utóbbi évtizedekben, kivált, hogy a jiddis hanyatlásnak indult, a diaszpóra törvényszerűen angolul szólalt meg. A zsidók 1646-os angliai visszatérésének jelentőségére utal, hogy mára a világ zsidóságának több mint a fele angolul beszél: nyolcszázötvenezren a Brit Nemzetközösségben (és Dél-Afrikában) s majdnem hatmillióan az Egyesült Államokban. A zsidók történetében az angolok nagy pillanata a modern cionizmus megszületésével, a Balfour-nyilatkozattal és a mandátummal köszöntött be, majd tűnt tova. Az angliai zsidóság ugyanakkor a népesebb zsidó közösségek sorában a legstabilabb, a legelégedettebb és a legkevésbé veszélyeztetett volt. A harmincas években, önmagát is gazdagítva, kilencvenezer menekültet fogadott be, és az első világháború előtti mintegy háromszázezer főről, a második világháború végére négyszázezer fölé emelkedett a létszám. Az olaszországi zsidósághoz hasonlóan azonban erre a közösségre is mind jellemzőbbek lettek a demográfiai problémák, amelyek a hatvanas és a hetvenes években egyre élesebben vetődtek fel. Az 1961 és 1965 közötti években például

Angliában ezer főre 4,0 zsinagógában kötött házasság jutott, ugyanakkor az országos házasságkötési arány 7,5 ezrelék volt; a zsidók összlétszáma pedig az 1967-es négyszáztízezerről a hetvenes években négyszázezer alá csökkent, és a nyolcvanas évek második felében valószínűleg háromszázötvenezer alá fog süllyedni. A modern angol zsidóság ugyanakkor energiában korántsem szűkölködött. A zsidó vállalkozó szellem továbbra is otthonos volt a pénzügyekben, és meghatározó szerepet játszott a szórakoztatóiparban, az ingatlanforgalomban, a ruházati és cipőiparban, valamint a kiskereskedelemben. Olyan nemzeti intézményeket hozott létre, mint például a Granada televízió. A Sieff dinasztia az elismert Marks and Spencer cég pályafutását a háború utáni angol üzleti élet legtartósabb és legnépszerűbb sikertörténetévé változtatta, Lord Weinstock pedig a General Electric-et tette az ország legnagyobb vállalatává. Jelentős volt a zsidók részesedése a könyv- és újságkiadásban is. Ők jelentették meg a diaszpóra legjobb újságját, a *Jewish Chronicle*-t. Növekvő számban (habár így is csak alkalmilag) tűntek fel a Lordok Háza padsoraiban. A nyolcvanas évek közepén volt egy időszak, amikor az angol kormánynak nem kevesebb, mint öt tagja volt zsidó. Ez a figyelemre méltó energiakoncentráció azonban nem vezetett olyan új kollektív törekvésekhez, amelyek meghatározó befolyásra kívántak volna szert tenni akár a diaszpórán belül, akár a cionista állam vonatkozásában. E tekintetben az angol zsidóság úgy viselkedett – és talán nem is viselkedhetett másként –, mint maga Anglia: átadta Amerikának a stafétabotot.

Az az expanzió és megerősödés, amely az Egyesült Államok zsidóságát a 19. század végén és a 20. században jellemezte, legalább olyan fontos és több szempontból még fontosabb jelensége volt a zsidó történelemnek, mint Izrael megalakulása. Ha a cionizmus kiteljesedése a zaklatott életű diaszpórának folyamatosan nyitott menedéket kínált, amely szuverén módon határozhatta meg a maga sorsát, és gondoskodhatott annak biztonságáról, az amerikai zsidók hatalmának megerősödése merőben más szinten volt jelentős: ők arra szereztek törvényes és állandó jogot, hogy hozzájáruljanak a föld legnagyobb állama politikájának kialakításához – és itt nem az egykori *Hofjuden* sérülékeny befolyásáról volt szó, hanem a demokratikus meggyőződés és a demográfiai tények következményeiről. A hetvenes évek végén az Egyesült Államokban 5.780.960 zsidó élt. Ez ugyan csak 2,7 százaléka volt az ország összlakosságának, de aránytalanul koncentrálódott a városi körzetek ben, elsősorban a nagyvárosokban, amelyeknek kulturális, társadalmi, gazdasági és politikai hatása köztudottan

nagyobb, mint a kisvárosoké, a falvaké és a vidéki körzeteké. A 20. század vége felé a világ zsidósága továbbra is megmaradt a nagyvárosokban. Tel-Aviv 394.000 lakosa mellett több mint 300.000 zsidó lakója volt Párizsnak, 285.000 Moszkvának, 280.000 Nagy-Londonnak, 272.000 Jeruzsálemnek, 210.000 Kijevnek, 165.000 Leningrádnak, 115.000 Montrealnak és 115.000 Torontónak. Ám ez a nagyvárosi koncentráció az Egyesült Államokban érte el csúcspontját. Nagy-New York a maga 1.998.000 zsidójával messze a világ legnagyobb zsidó városa. Utána következik 455.000 zsidó lakóval Los Angeles, majd Philadelphia (295.000), Chicago (253.000), Miami (225.000), Boston (170.000) és Washington DC (160.000). A zsidó lakosság létszáma öszszesen hatvankilenc amerikai városban haladja meg a tízezret. A kulcsfontosságú államokra is jellemző ez a demográfiai koncentráció. New York állam 2.143.485 zsidó lakosa az összlakosság 12 százalékát tette ki. Ugyanez az arány New Jerseyben 6, Floridában 4,6, Marylandben 4,5, Massachusettsben 4,4, Pennsylvaniában 3,6, Kaliforniában 3,1 és Illinois-ban 2,4 százalék. Ami a nagy amerikai etnikum ok választási részvételét illeti, a zsidó szavazók voltak a legszervezettebbek, ők hallgattak a legkövetkezetesebben a vezetőikre, és a választói akarat érvényesülése az ő esetükben volt a legvalószínűbb.

Ugyanakkor, bármilyen fegyelmezett ez a szavazó tábor, közvetlen politikai hatását könnyű eltúlozni. A zsidók elsöprő többsége, időnként nem kevesebb, mint 85-90 százaléka 1932 óta a Demokrata Pártot erősítette szavazataival; még sincs rá egyértelmű bizonyíték, hogy a zsidóság arányosan meghatározó befolyást gyakorolt volna a demokrata párti elnökökre vagy a párt politikájára, sőt a hatvanas és a hetvenes években úgy tűnt, mintha a zsidó szavazóknak a Demokrata Párthoz való következetes hűsége inkább érzelmi és történelmi alapokon, semmint valódi érdekközösségen nyugodnék. A nyolcvanas években, a választástan művelőinek nem csekély meglepetésére, a zsidók többsége – bár immár csak mintegy 60 százalékuk – még mindig a demokratákra szavazott. Az 1984-es választásokon ők voltak (az ateistákon kívül) az egyetlen vallási és (a feketéken kívül) az egyetlen etnikai csoport, amely a demokrata jelöltet részesítette többségi támogatásban. A zsidók nem nemzetgazdasági vagy külpolitikai okokból tartottak ki e gyakorlat mellett, hanem azért, mert megmaradt bennük bizonyos rokonszenv a szegények és a hátrányos helyzetűek iránt.[80] A 20. század végére azonban az amerikai politikában szerepet játszó „zsidó lobby" fogalma többé-kevésbé a mítoszok birodalmába került át.

A zsidó állampolgároknak Amerikához való viszonyában egy merőben más és sokkal lényegesebb folyamat ment végbe: a zsidó kisebbség az amerikai társadalom egyik lényeges elemévé vált. Az amerikai zsidók az egész 20. század folyamán továbbra is mindenestül kihasználták a lehetőségeket, amelyeket Amerika megnyitott előttük: férfiak és nők egyaránt látogatták az egyetemeket, benépesítették az orvosi, ügyvédi, tanári és más értelmiségi pályákat, politikai és köztisztviselői pályákra léptek, miközben, mint mindig, tevékenyen részt vettek az üzleti életben és a pénzügyekben. Különösen erősek voltak a magánvállalkozói szektorban, a sajtóban, a könyvkiadásban, a szórakoztatóiparban, a tömegkommunikációban, és általában a szellemi életben. Bizonyos területeken, így a szépirodalomban kiemelkedő szerepet játszottak, de mindenütt másutt is jelen voltak és sikereket értek el. A század második felében a sikernek ez az arisztokráciája olyan általános és meghatározó kulturális befolyásra tett szert, mint korábban a fehér angolszász protestáns elit. A zsidók az amerikai társadalmon belül többé nem lobbit alkottak, hanem részei, méghozzá kiemelkedően fontos részei lettek a társadalom élő szervezetének. Immár nem külső erőként hatottak erre a rendszerre: hatásuk belülről irányult kifelé. A demokráciát, a toleranciát és a liberalizmust magukba ölelő történelmi hagyományaik révén bizonyos mértékig ugyanazt a szerepet játszották Amerikában, mint hajdan Angliában a whigek: olyan elitként léptek fel, amely a maga kiváltságait erkölcsileg azzal igazolja, hogy felvilágosodottan szolgálja a nála kevésbé szerencséseket. Röviden szólva: nem voltak többé kisebbség, amely a maga jogait akarja érvényesíteni, hanem szervesen hozzátartoztak a jogokat osztó többséghez; politikai tevékenységük a vezetés befolyásolásától észrevétlenül áttevődött a vezetés gyakorlására.

A fentiek következtében egyre nehezebb lett az amerikai kultúrán belül megkülönböztetni a sajátosan zsidó elemeket – ezek az elemek ugyanis immár szervesen és harmonikusan beilleszkedtek az egészbe. Még nehezebb lett felismerni azokat az amerikai politikai tendenciákat, amelyek feltételezett zsidó érdekeknek feleltek volna meg, mivel az ilyen érdekek mindinkább egylényegűvé váltak Amerikának mint egésznek az érdekeivel. Erőteljesen lépett működésbe ez az elv Izrael esetében. Az amerikai vezetőket többé nem kellett rábeszélni, hogy szavatolják Izrael jogát a létezéshez; ez immár magától értetődőnek számított. Izrael a liberális demokráciának volt magányos, előre tolt állása, amely fenntartotta a törvény és a civilizált magatartási normák uralmát egy olyan övezetben, ahol az ilyen érté-

keket általában nem vették figyelembe. Természetes és elkerülhetetlen volt, hogy Amerikának támogatnia kell Izraelt; vitázni legföljebb azon lehetett, hogy ez a támogatás miként szervezhető meg a legésszerűbben. A 20. század nyolcvanas éveire a világ realitásai úgy alakultak, hogy Izrael akkor is Amerika legmegbízhatóbb közel-keleti szövetségese, Amerika pedig Izrael legmegbízhatóbb barátja marad, ha Amerikában nem is létezik zsidó közösség.

Ez a közösség azonban létezett, és nemcsak méreteinél, de jellegénél fogva is egyedülállónak számított a diaszpórában. Úgy volt teljes mértékben asszimilált, hogy egyszersmind megőrizte a maga zsidó tudatát. Tagjai önmagukat ízig-vérig amerikainak, de ugyanakkor zsidónak is tartották. Ilyen jelenségre a zsidók történelmében még nem volt példa; és csak Amerika fejlődésének és összetételének sajátosságai tették lehetővé. A zsidók, az örök „idegenek és jövevények" végre állandó nyugalmat leltek egy országban, ahová valamennyien idegenként érkeztek. Mivel mindnyájan idegenek voltak, egyenlő jogcímük volt az ott-tartózkodásra, mígnem eljutottak odáig, hogy mind egyenlő jogcímmel mondhatták a földet otthonuknak. Emellett a zsidók valamennyi letelepedési helye közül Amerika volt az egyetlen, ahol vallásukat és vallásgyakorlásukat előnyként élhették meg, minthogy Amerikában tiszteletben tartottak minden olyan vallást, amely állampolgári erényekre neveli híveit. Mi több: Amerika mindenek fölött tisztelte a maga átfogó vallását is, amelyet talán a demokrácia törvényének nevezhetnénk – ezt a világi Tórát, amelynek elfogadására a zsidók kiválóan alkalmasak voltak. Mindezen okoknál fogva talán félrevezető is lehet, ha az amerikai zsidó közösséget egyáltalán a diaszpóra részének tekintjük. Az amerikai zsidók amerikaibbnak érezték magukat, mint amennyire izraelinek érezték magukat az izraeli zsidók. Helyzetük jellemzésére új szót kellett kitalálni, mert az izraeli zsidók és a tulajdonképpeni diaszpóra zsidósága mellett az amerikai zsidóság lett a harmadik pillére annak az új építménynek, amelyen az egész nép biztonsága és jövője nyugszik. Volt tehát egyszer a diaszpórabeli zsidó, volt az Izraelbe visszatért zsidó, és volt – Amerikában – a birtokon belüli zsidó.

Az amerikai zsidóság helyzete mintegy ellentettje volt az oroszországinak. Amerikában a zsidó is birtokosa volt az országnak; Oroszországban az ország birtokolta őt. A szovjet zsidó, akár középkori elődе, a modern időkben is az állam tulajdona volt. Az egyik tanulság, amely a zsidó történelemmel való foglalkozásból adódik, az, hogy az antiszemitizmus megrontja a népet és a társadalmat, amelyet

megszállva tart – a domonkos rendi szerzetest csakúgy, mint a kapzsi királyokat. A náci államot a romlottság és a korrupció valóságos fertőjévé változtatta. Ám roncsoló hatása sehol sem vált olyan nyilvánvalóvá, mint Oroszországban. Már szót ejtettünk arról a mindenütt jelen lévő kicsinyes korrupcióról, amelyet a zsidóellenes cári törvények előidéztek; hosszú távon azonban lényegesebbnek bizonyult az állam tekintélyének erkölcsi szétzüllesztése. A zsidók zaklatása során ugyanis az orosz cári állam hozzászokott egy szoros, elnyomó jellegű és erősen bürokratizált ellenőrzési rendszerhez. Ellenőrizte a zsidók országon belüli mozgását és tartózkodási helyét, tanulmányi jogait és tanulmányaik jellegét, szakma- vagy pályaválasztásukat, munkaerejük áruba bocsátását, üzlet- vagy vállalkozásalapítási tevékenységüket, vallásgyakorlásukat, különböző szervezetekben való tagságukat és életük számtalan egyéb vonatkozását. Ez a rendszer szörnyetegként telepedett rá egy népszerűtlen és hátrányokkal sújtott kisebbség minden tevékenységére, és könyörtelenül hatolt be otthonukba, családi életükbe. Mint ilyen, a bürokrácia valóságos modellje lett, és amikor a cárokat először Lenin, majd Sztálin váltotta fel, a zsidók ellenőrzését kiterjesztették az egész lakosság ellenőrzésének rendszerévé, és a modellből általános gyakorlat lett. Ebben a rendszerben, amely mindenkit zaklatott és mindenkit hátrányokkal sújtott, a zsidók elnyomása tovább fokozódott; olyan alcsoportjává váltak a társadalomnak, ahol az állami ellenőrzés mértéke tudatosan még intenzívebb volt.

A húszas évek hatalmi harcaiban és a harmincas évek tisztogatásaiban Sztálin a rá jellemző módon használta fel az antiszemitizmust. Amikor a háború alatt létrehozta a Zsidó Antifasiszta Bizottságot, és engedélyezte az *Ajnikájt* („Egység") nevű folyóirat kiadását, csak taktikai szempontok vezérelték. Lánya, Szvetlána írta le a zsidókhoz fűződő személyes kapcsolatait. A környezetében volt néhány zsidó, köztük Szolomon Lozovszkij külügyminisztériumi tisztviselő. Amikor Szvetlána tizenhét éves korában beleszeretett egy zsidó forgatókönyvíróba, Sztálin deportáltatta a férfit. Szvetlána később mégiscsak zsidó férjet választott, Grigorij Morozov személyében. Őt apja a katonai szolgálat elkerülésével vádolta: „Másokat lelőnek, és nézd meg őt – itthon vészeli át az egészet." Sztálin legidősebb fia, Jakov ugyancsak zsidót választott házastársul, és amikor a férfi hadifogságba esett, Sztálin azt állította, hogy az asszony megcsalta. „Soha nem szerette a zsidókat – írta Szvetlána –, bár akkoriban még nem fejezte ki olyan nyíltan az irántuk érzett gyűlöletét, mint később, a háború után."[81]

A szovjet antiszemitizmus tulajdonképpen soha, még a háború alatt sem szünetelt; sőt a Vörös Hadseregben különösen feltűnő volt. „A szovjetunióbeli antiszemitizmus – jelentette ki a hadsereg egy korábbi századosa – olyan féktelen, hogy az, aki sohasem élt abban az átkozott országban, el sem képzelheti.”[82] A háború vége felé néhány kormányhivatal, így a külügyminisztérium már nagyrészt meg volt tisztítva a zsidóktól, és több zsidót nem is vettek fel. A háború utáni zsidó ellenes offenzíva, amelyből Mihoelsz 1948. januári meggyilkolása már ízelítőt adott, 1948 szeptemberében bontakozott ki. A nyitányról Ilja Ehrenburgnak a *Pravdá*-ba írott cikke gondoskodott, amely Izraelt az amerikai kapitalizmus burzsoá bábjaként bélyegezte meg (Sztálin gyakran használt antiszemitizmusa eszközéül nem zsidó zsidókat, nagyjából úgy, ahogy az SS a *Sonderkommandó*-kat használta fel). A Zsidó Antifasiszta Bizottságot feloszlatták, az *Ajnikájt*-ot megszüntették, a jiddis iskolákat bezárták. Ezután módszeres támadás indult a zsidók, különösen az írók, festők, zeneszerzők és más értelmiségiek ellen, olyan szitokszavakkal (például: „gyökértelen kozmopolitizmus”), amelyek megfeleltek a nácik démonológiájának. Zsidó értelmiségiek ezreit gyilkolták meg, köztük Perec Markis, Icik Fefer és David Bergelszon jiddis írókat vagy olyan zsidókat, akik valamiért szemet szúrtak Sztálinnak – ez utóbbiak közé tartozott Lozovszkij is. A kampányt kiterjesztették Csehszlovákiára, ahol 1952. november 20-án trockista-titoista-cionista összeesküvés címén vádat emeltek Rudolf Slánský, a párt főtitkára és tizenhárom további kommunista vezető ellen, akik közül tizenegyen zsidók voltak; a vádlottakat elítélték és kivégezték. A „bizonyítékok” között jelentős szerepük volt az 1948-as, Izraelbe irányuló fegyverszállítmányoknak (amelyekre maga Sztálin adott parancsot).[83] Az offenzíva 1953 elején érte el tetőfokát, amikor kilenc orvost, köztük hat zsidót azzal vádoltak, hogy angol, amerikai és cionista ügynökökkel összejátszva meg akarták mérgezni Sztálint. A kirakatpert, úgy is, mint a sztálini végső megoldás részét, a zsidók tömeges szibériai deportálásának előjátékául szánták.[84]

Sztálin meghalt, mielőtt az orvosok bíróság elé kerültek volna, és utódai felfüggesztették az eljárást. A tömeges deportálás terve sem valósult meg. Sokatmondó tény azonban, hogy az antiszemitizmus nem tartozott Sztálin magatartásának azon vonatkozásai közé, amelyeket Nyikita Hruscsov a titkos ülésen tartott híres beszédében leleplezett. Mint ukrajnai első titkár, ő is osztozott az ottani antiszemitizmusban, és közvetlenül a háború után megakadályozta, hogy a hazatérő zsidó menekültek visszakövetelják régi otthonukat; „Nem

érdekünk – jelentette ki –, hogy az ukránok a szovjethatalom visszatérését a zsidók visszatértével kapcsolják össze."[85] Mi több, amíg hatalmon volt, a háború utáni Ukrajnában több pogrom is lezajlott. Ő cserélte fel a zsidóellenes propaganda témáját kémkedésről a „gazdasági bűnözésre"; ezután kilenc egymást követő kirakatperben számos zsidót nyilvánítottak bűnösnek és ítéltek halálra, nevük látványos feltüntetésével. Hruscsov számos zsinagógát bezáratott; első titkári működése idején a zsinagógák száma négyszázötvenről hatvanra csökkent. Emellett hozzájárult, hogy az Ukrán Szovjet Szocialista Köztársaság Tudományos Akadémiája kiadja a kommunista Rosenberg, Trofim Kicsko *A zsidóságról szépítés nélkül* című hírhedt antiszemita röpiratát. A Hruscsov-érában sűrűn került sor vérvádas ügyekre, antiszemita zavargásokra és zsinagógagyújtogatásokra.

Hruscsov 1964-es bukása után a szovjet zsidóság rövid időre fellélegezhetett, ám 1967-ben, a hatnapos háború után, a kampányt nyíltan és még hevesebben folytatták. Bizonyos szempontból a szovjet antiszemitizmus nagyon is hagyományos szellemű volt. A hatalom gyakorlói, amint az a kora középkori társadalmakban, például a 16. század végéig a spanyoloknál szokásban volt, addig alkalmazták a zsidókat a gazdaságban, amíg nem válthatták fel őket megfelelő számú szakképzett nem zsidóval. A húszas és a harmincas években a vezető zsidó bolsevikokat csaknem kivétel nélkül meggyilkolták. Ettől fogva a zsidók arányuknál nagyobb számban voltak jelen a hivatalnoki elitben, de a legfelső politikai szintig többé nem juthattak: az udvari zsidókhoz hasonlóan segíthettek, de nem uralkodhattak. A hetvenes években néhányan – 1971-ben négyen, 1976-ban öten – jelen lehettek a pártkongresszuson, és az is előfordult, hogy egy-egy zsidó a központi bizottságba is bekerült – ezt azonban csak heves anticionizmussal lehetett kiérdemelni. 1966-ban zsidó volt az akadémikusok 7,8, az orvosok 14,7, az írók és újságírók 8,5, a bírák és ügyvédek 10,4, valamint a színészek, zenészek és képzőművészek 7,7 százaléka, de a párt és a bürokrácia kezdeményezései minden esetben folyamatosan lejjebb szorították ezt az arányt. Így például 1947-ben a szovjet tudományos dolgozók 18 százaléka volt zsidó, ám számuk 1970-re 7 százalékra fogyatkozott. Mint már a cárok idejében is, különösen erős volt a nyomás az egyetemi oktatás terén. A zsidó diákok száma abszolút értelemben is csökkent – az 1968-69-es tanévben még 111.900 zsidó diák látogatta az egyetemeket, 1975-76-ban már csak 66.900 –, de még drasztikusabb volt ez a csökkenés a népesség összlétszámához viszo-

nyítva. 1977-78-ban pedig egyetlen zsidót sem vettek fel a moszkvai egyetemre.[86]

A zsidóellenes szovjet politika – akár a cároké, sőt a harmincas években még a náciké is – ugyanakkor több szempontból is zavaros és ellentmondásos volt. Egyszerre akarták a zsidókat használni és kihasználni, ugyanakkor fogva tartani, sőt elűzni – a két ellentmondó törekvés közös vonása a megaláztatásukra irányuló törekvés volt. Brezsnyev például 1971-ben elhatározta, hogy kinyitja a kapukat, és a következő évtized folyamán kétszázötvenezer zsidónak sikerült elmenekülnie az országból. Valahányszor azonban a kivándorlás terén engedményeket tettek, ezzel egyidejűleg felszökött a zsidóellenes perek száma is, és a kiutazási engedély megszerzésének procedúrája már nem is lehetett volna bonyolultabb, nehézkesebb és megszégyenítőbb. A munkahelyi ajánlás követelménye például egyfajta munkahelyi kirakatperbe torkollt, amelynek során a szóban forgó zsidó magatartását hosszan megvitatták, majd elítélték, őt magát pedig elbocsátották. Így a zsidó gyakran már jóval a kiutazási engedély megadása előtt munkanélkülivé és nincstelenné vált, és még be is börtönözhették munkakerülés avagy „élősdi magatartás" címén.[87]

Még nehézkesebb és fárasztóbb lett a távozási procedúra a nyolcvanas években, ekkor már valóban a cári törvénykezés kiismerhetetlen labirintusára emlékeztetett. Ebben az időszakban ismét kevesebb kiutazási engedélyt adtak ki, és gyakran megesett, hogy egy-egy család öt vagy akár tíz évet is várt rá. Az eljárás a következőképpen foglalható össze. A kérelmezőnek először *vizov*-ot kellett szereznie, vagyis hivatalosan hitelesített meghívólevelet egy Izraelben élő közeli rokontól, amelyhez mellékelni kellett az izraeli kormánygaranciát, miszerint az illető meg fogja kapni a beutazási engedélyt. A *vizov* feljogosította a kérelmezőt, hogy megjelenjen a Kivándorlási Hivatalnál, ahol először is két-két kérdőívet kapott a család minden felnőtt tagja részére. A kérelmező kitöltötte ezeket az íveket, majd csatolta a következőket: önéletrajzot, hat fényképet, az egyetemi vagy egyéb okleveleк másolatait, minden családtag születési bizonyítványát, ha házas volt, a házassági anyakönyvi kivonatot, és ha a férj, a feleség vagy a szülők már nem éltek, a megfelelő halotti bizonyítványokat; továbbá egy igazolást a lakására való jogosultságról; hivatalosan hitelesített levelet az esetleg hátramaradó családtagoktól; munkahelyi igazolást, illetve, ha az illető nem dolgozott, igazolást a lakóhely szerint illetékes házkezelőségtől; végül negyven rubel (kb. 60$) illetéket. Ha mindezt beadta, a döntés, hogy jogosult-e kiutazási engedélyre vagy sem, több

hónapon át váratott magára. Ha az engedélyt megadták (bár ki még nem bocsátották), a kérelmezőnek (ha eddig el nem küldték) ki kellett lépnie a munkahelyéről; hivatalos becslést kellett szereznie lakása rendbehozatalának költségeiről; fejenként ötszáz rubel (750$) bírságot kellett fizetnie, amiért lemond a szovjet állampolgárságról; be kellett szolgáltatnia útlevelét, katonakönyvét, munkakönyvét, és csatolnia kellett egy igazolást arról, hogy nincs lakbértartozása; végül további kétszáz rubelt (300$) kellett fizetnie magáért a kiutazási engedélyért. Azok a kérelmezők, akiktől az engedélyt megtagadták, jogosultak voltak félévenként új kérelmet benyújtani.[88]

A szovjet zsidóellenes kampányt, amely 1967 után a rendszer állandó jellemzői közé tartozott, az anticionizmus fedőneve alatt folytatták; ebbe a kategóriába az antiszemitizmus minden válfaja belefért. A szovjet anticionizmust, amely a kelet-európai zsidó baloldal belső megosztottságának volt a terméke, hamarosan keresztezték a lenini antiimperializmussal. Idáig jutva valamelyest vissza kell kanyarodnunk az időben, hogy megértsük: a lenini imperializmuselmélet, akár Marx kapitalizmuselmélete, maga is az antiszemita összeesküvés elméletében gyökerezett.

Az elméletet Dél-Afrikának az 1860-as évektől kezdve mutatott fejlődése sugallta, amely kiemelkedő példát szolgáltatott, hogyan lehet nagyarányú tőkebefektetések segítségével modernizálni egy primitív gazdaságot. Dél-Afrika elmaradott, vidékies ország volt, amíg az 1860-as években a kimberley-i gyémántlelőhelyek, majd húsz évvel később a Rand aranybányáinak fölfedezése rá nem világított a terület gazdag erőforrásaira. Dél-Afrika különlegessége abban állt, hogy az igények koncentrálására és hatalmas tőkemennyiségeknek a fejlett technológiájú mélybányászatba való bevonására egy új intézményt alkalmaztak: a bányászati befektetési bankot. Magát az intézményt az angol Cecil Rhodes találta fel. A zsidók azonban mindig is foglalkoztak drágakövekkel (különösen gyémántokkal) és aranyrudakkal, és ezúttal is igen jelentős szerepet játszottak mind a dél-afrikai mélybányászatban, mind a kitermeléshez szükséges tőke megszerzésére hivatott pénzügyi rendszer kiépítésében.[89] Az olyan emberek, mint Alfred Beit, Barney Barnato, Louis Cohen, Lionel Phillips, Julius Wehrner, Solly Joel, Adolf Goertz, George Albu és Abe Bailey Dél-Afrikát a világ legnagyobb és leggazdagabb bányászatra épülő nemzetgazdaságává változtatták. Az elért teljesítmények megszilárdításáról és kiterjesztéséről a bányászati befektetők második, Ernest Oppenheimer vezette nemzedéke gondoskodott.[90]

A zsidóknak a Randon gyorsan szerzett (és néha el is vesztett) vagyona nagy irigységet és neheztelést váltott ki. Bírálóik között volt J. A. Hobson, egy baloldali polemikus író, aki 1899-ben a *Manchester Guardian* megbízásából kereste fel Dél-Afrikát, hogy tudósítson a búr háború kitöréséről. Hobson szerint a zsidó „jóformán híján van a társadalmi erkölcsnek", és hála „nemzeti örökségként" kapott „kitűnő számítóképességének", „kihasználja az őt körülvevő társadalom minden gyengeségét, könnyelműségét és hibáját".[91] Dél-Afrikában a zsidók szerinte mindenütt jelen lévő tevékenysége megdöbbentette és felingerelte. Johannesburgban, írta, a hivatalos adatok szerint csupán hétezren vannak, de „a kirakatok és az üzletházak, a piac, a fogadók, az elegáns kertvárosi házak teraszai elégségesen meggyőzik az embert a választott nép tömeges jelenlétéről". Különös felháborodással tapasztalta, hogy az engesztelés napján a tőzsde zárva tart. 1900-ban könyvet adott ki *The War in South Africa: Its Causes and Effects* (A dél-afrikai háború okai és következményei) címen, amelyben a háborúért „egy kis csoport nemzetközi pénzembert" hibáztatott, akik „származásukra nézve főként németek, fajukra nézve pedig zsidók". Angol katonák harcolnak és halnak meg „azért, hogy bányatulajdonosok és spekulánsok egy szűk körű nemzetközi oligarchiáját Pretoriában a hatalomba helyezzék". „Nem Hamburg, nem Bécs és nem Frankfurt az új Jeruzsálem – írta Hobson utálkozással eltelve –, hanem Johannesburg."[92]

Ami a háború okait illeti, Hobson hamis magyarázatot adott. Az ellenségeskedés, amint az előre látható volt, a bányatulajdonosok szempontjából katasztrofálisnak bizonyult. Ami a zsidókat illeti, az egész modern történelem azt tanúsította, hogy természetüknél csakúgy, mint érdekeiknél fogva, különösen pedig pénzemberi minőségükben egyértelműen békepártiak. Hobsont azonban, mint az összeesküvés teoretikusait általában, a tények helyett saját koncepciójának a szépsége érdekelte. Két évvel később kibővítette elméletét *Imperialism: A Study* című híres könyvében, amely feltárta, hogy a gyarmatok és a háborúk mögött elsősorban a nemzetközi finánctőke áll. „Az imperializmus gazdasági parazitái" című fejezet, amely elméletének lényegét sűríti, a következő kulcsfontosságú részt tartalmazza:

> Ezek a nagyszabású üzleti tevékenységek – a bankszakma, az értékpapír-kereskedelem, a váltóleszámítolás, a szindikált hitelezés, a vállalatalapítás – a nemzetközi tőke központi idegdúcai. Mivel a legerősebb szervezeti kötelékek egyesítik őket, és mindig a legközelebbi és a leggyorsabb összeköttetésben vannak egymással, mivel minden ál-

lam üzleti fővárosának a szívében helyezkednek el, s mivel, legalábbis Európa vonatkozásában, főként egyetlen, sajátos faj képviselői irányítják őket, olyan emberek, akik mögött sok évszázados pénzügyi tapasztalat áll, helyzetük páratlanul kedvez annak, hogy ők ellenőrizzék a nemzetek politikáját. Nagyobb tőkéket gyorsan mozgósítani csak az ő beleegyezésükkel és közreműködésükkel lehetséges. Komolyan feltételezi-e bárki, hogy bármely európai állam nagyobb háborúra vállalkozhat vagy nagyobb szabású kötvénykibocsátásba foghat, ha a Rothschild-ház és kapcsolatai ellenzik?[93]

Amikor Lenin 1916 tavaszán Zürichben megírta a maga értekezését a témáról, panaszkodott, hogy kevés könyv áll rendelkezésére. „Mindazonáltal – írta – felhasználtam az imperializmusról szóló legfőbb angol munkát, J. A. Hobson könyvét, azzal a gondossággal, amelyet véleményem szerint ez a mű megérdemel."[94] Hobson elmélete valóban a lenini elmélet alapja lett. Az eredmény, *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb foka* (1916) 1917-től mindmáig minden kommunista vezetésű államban a téma klasszikus forrásmunkájának számít. Ugyancsak a lenini elmélet határozta meg, ilyen vagy olyan formájában, az ötvenes és hatvanas években függetlenné vált harmadik világbeli államoknak az imperializmushoz és a kolonializmushoz való viszonyát.

Tekintettel az elmélet antiszemita gyökereire, nem volt nehéz beleilleszteni a cionizmusnak mint a kolonializmus egyik formájának és a cionista államnak mint az imperializmus előretolt bástyájának a fogalmát. Itt voltak persze Izrael létrejöttének kényelmetlen történelmi tényei, köztük az a körülmény, hogy az új állam megszületésénél Sztálin is buzgón bábáskodott. Ezek a tények már önmagukban is semmissé tették a szovjet cionizmuselméletet; de mint a szovjet történelem megannyi más tényét, a hivatalos propagandisták elsüllyesztették és elfeledték őket. Különben is, az antiszemitizmus egész történetéből kiderül, mennyire érzéketlen a kényelmetlen tényekre. Hamar kitetszett, hogy a „cionizmus" a gyakorlatban „a zsidókat" jelenti. Az 1952-es Slánský-per baljós mérföldkő volt: a kommunizmus történetében ekkor fordult elő első ízben, hogy egy kommunista kormány hivatalosan előálljon a világméretű zsidó összeesküvés hagyományos antiszemita vádjával, amelyen belül a modern Cion bölcseinek szerepét az amerikai Jewish Joint Distribution Committee és az izraeli kormány játszotta. A színfalak mögötti valóság még sötétebb volt. Artur London, a zsidó külügyminiszter-helyettes, akit életfogytiglani börtönbüntetésre ítéltek, de az 1968-as Prágai Tavasz során szabadlábra he-

lyeztek, utólag fényt deríthetett fő vallatójának, Šmola századosnak antiszemita őrjöngésére: „(…) torkon ragad, és gyűlölködve ordítja: – Meg fogjuk semmisíteni a mocskos fajtájával együtt! Nem minden jó, amit Hitler csinált, de hogy kiirtotta a zsidókat, azt jól tette. Még mindig túlságosan sokan menekültek meg a gázkamráktól. Majd mi befejezzük, amit ő nem végzett el."[95]

Az egyre intenzívebb és átfogóbb jellegű szovjet anticionista propaganda az ötvenes évek elejétől hangsúlyozta a kapcsolatot a cionizmus, általában a zsidók és a judaizmus között, „A zsidó prédikációk a burzsoá cionisták prédikációi" – közölte 1959. december 9-én egy kirovográdi ukrán nyelvű rádióadás. „A zsidó vallás jellege – írta 1961. szeptember 30-án a *Volzsszkaja Kommuna* nevű kujbisevi újság – a cionisták politikai céljait szolgálja." „A cionizmus – írta 1963-ban a *Kommunyiszt Moldavija* – elválaszthatatlanul kötődik a judaizmushoz (…) és a zsidó nép kizárólagossági igényében gyökerezik."[96] Szovjetunió-szerte folyóirat- és újságcikkek százai mutatták be a cionistákat (azaz a zsidókat) és az izraeli vezetőket egy világméretű összeesküvés részeseiként, a *Cion bölcsei*-nek bevált hagyománya alapján. Ahogy a *Szovjetszkaja Latvija* 1967. augusztus 5-én írta, „nemzetközi Cosa Nostráról" van szó, amelynek „közös a központja, közös a programja és közösek a pénzalapjai". Az „izraeli uralkodó körök" csupán alárendelt üzlettársak a föld egészét behálózó tervekben.[97]

Az 1967-es hatnapos háborút követő húsz évben a szovjet propagandagépezet lett a világban forgalmazott antiszemita irodalom első számú forrása. Ennek során az antiszemitizmus történetének jóformán valamennyi archeológiai rétegéből gyűjtötte az anyagot, a klasszikus ókortól a hitlerizmusig. Ez az anyag, amelynek skálája a végtelenségig ön ismétlő cikkektől és rádióadásoktól az önálló könyvekig terjedt, méreteit tekintve már a nácik termésével vetekedett. A már említett Trofim Kicsko *Zsidóság és cionizmus* című könyvében (1968) ott szerepelt „a zsidó nép isteni kiválasztottságának soviniszta eszméje, a messianizmus propagandája és a világ népei fölötti uralom gondolata". Vlagyimir Begun *Settenkedő ellenforradalom* című műve (1974) a Bibliát „a vérszomj, a képmutatás, az árulás, a hitszegés és az erkölcsi elfajultság páratlan szöveggyűjteményének" nevezte; nem csoda, hangzik el a könyvben, hogy a cionisták gengszterek, elvégre eszméiket „a »szent« Tóra tekercseiből és a Talmud tanításaiból" merítik.[98] 1972-ben a párizsi szovjet követség újságja odáig ment, hogy részleteket közölt egy olyan cárizmus kori antiszemita pamfletből, amelyet az 1914 előtti pogromokat szervező Fekete Százak adott ki. Ebben az

esetben a botrány ellen fel lehetett lépni a francia bíróságon, amely a kiadót (a Francia Kommunista Párt egyik prominens tagját) bűnösnek találta faji erőszakra való uszításban.[99] A szovjet antiszemita anyagok egy része, amely a legfelsőbb szintekig is eljutott, valóban minden képzeletet felülmúlt. A Központi Bizottság egy 1977. január 10-én kelt emlékeztetőjében egy Valerij Jemeljanov nevű szovjet antiszemita szakértő azt állította, hogy Amerikát egy cionista-szabadkőműves összeesküvés irányítja, amelyet színleg Carter elnök vezet, valójában azonban az úgymond „B'né Brit Gestapo" ellenőrzése alatt áll. A cionisták Jemeljanov szerint a szabadkőművesek révén hatolnak be a „gój" társadalomba, márpedig minden szabadkőműves valójában tevékeny cionista besúgó; a cionizmus maga pedig a „judaisztikus-szabadkőműves piramison" alapul."[100]

Az antiszemitizmus eme új szovjet fantáziaépítményének sarokkövét a hetvenes években helyezték el, amikor „bizonyíték" is került a vádhoz, miszerint a cionisták rasszizmus tekintetében a nácik utódai: ennek értelmében maga a hitleri holokauszt is zsidó-náci összeesküvés volt, amellyel a cionizmus tervei szempontjából hasznavehetetlen, szegény zsidóktól akartak megszabadulni. A zsidó-cionista vezetők, a nemzetközi fináncтőkét ellenőrző zsidó milliomosok parancsára, segítették az SS-t és a Gestapót, hogy a fölösleges zsidókat vagy a krematóriumokba juttassák, vagy Kánaán földjének kibbucaiba telepítsék. Ezt a zsidó-náci összeesküvést használta háttéranyagnak a szovjet propagandagépezet, amikor az izraeli kormányt, különösen az 1982-es libanoni hadműveletekkel összefüggésben, különböző atrocitásokkal vádolta. Ahogy a *Pravda* 1984. január 17-én írta: mivel a cionisták boldogan szövetkeztek Hitlerrel saját népük fölöslegessé nyilvánított tagjainak kiirtására, nem meglepő, hogy most libanoni arabokat gyilkolnak le, akiket amúgy is alsóbbrendű lényeknek tartanak.[101]

Habár a szovjet kormány antiszemita politikájának ezek a gyászos fejleményei magukba foglalták a zsidókkal kapcsolatos jól ismert cári mitológia legtöbb elemét, ugyanakkor meg is haladták a hagyományos cári gyakorlatot. Egyfelől a cári kormányok mindig lehetővé tették, hogy a zsidók tömeges kivándorlás útján elmeneküljenek. Másfelől, ami különböző embercsoportok ideológiai célú megsemmisítését illeti, e tekintetben a szovjet rendszert csak Hitler múlta felül. A szovjet tanok szerint a cionizmus főbenjáró bűnnek minősült; ha tehát a zsidók és a cionizmus közé egyenlőségjelet tesznek, mi sem lenne könnyebb, mint hogy a szovjet vezetés ideológiai okokkal indokolja az 1.750.000 főnyi zsidó lakossága elleni szélsőséges rendszabályokat.

Felújíthatták volna Sztálin 1952-53-as tervét a zsidók tömeges szibériai deportálás ára, de akár rosszabbra is sor kerülhetett volna.

Megdöbbenésre adott okot az a szoros hasonlóság is, amely a zsidóellenes szovjet propaganda és az Oroszország arab szövetségesei által kibocsátott rokon jellegű anyagok között fennállt; a különbségek inkább formaiak voltak, semmint tartalmiak. Az arabok kevésbé alaposan használták az ideológiai zsargont, és néha nyíltan „zsidókról" beszéltek ott, ahol az oroszok általában elővigyázatosan a „cionista" fedőnévhez folyamodtak. Míg az oroszok a forrás megjelölése nélkül merítettek a *Cion bölcsei*-ből, az arabok minden gátlás nélkül jelentették meg ezt a traktátust, amelyet a húszas évek eleje óta számtalan kiadásban terjesztettek mindenütt az arab világban, és olyan, eltérő személyiségű arab vezetők olvasták, mint Feiszal szaúd-arábiai király és Nasszer egyiptomi elnök. Az utóbbi nyilvánvalóan hitelt is adott a műnek, mert 1957-ben egy indiai újságírónak így nyilatkozott: „Nagyon fontos, hogy elolvassa. Majd adok belőle példányt. Minden kétséget kizáróan bizonyítja, hogy az európai kontinens sorsát háromszáz, egymást jól ismerő cionista irányítja, akik saját környezetükből választják ki utódaikat."[102] Nasszerra olyan mély hatást tett a könyv, hogy a fivére 1967 körül újabb arab kiadást jelentetett meg. A könyv részletei és tartalmi kivonatai bekerültek az arab tankönyvekbe és az arab fegyveres erők kiképzési tananyagába.[103] 1972-ben egy újabb kiadása vezette Bejrútban a bestsellerlistát.

Itt meg kell jegyezni, hogy ezeket a kiadásokat az arab olvasók számára szerkesztették, és bennük Cion bölcsei a palesztin kérdés vetületében jelentek meg. Ám nem ez a mű volt az egyetlen antiszemita klasszikus, amely a háború utáni arab világban tovább élt. Egy, a vérvádról szóló könyv, amely 1890-ben jelent meg Kairóban *The Cry of the Innocent in the Horn of Freedom* címen, 1962-ben az Egyesült Arab Köztársaság hivatalos kiadványaként bukkant fel újra, ezúttal mint *Talmudic Human Sacrifices.*[104] A vérvád témája egyébként időről időre az arab újságokban is feltűnt.[105] Mindazonáltal az örökös kedvenc a *Cion bölcseinek jegyzőkönyve* maradt, mégpedig nem is csak az arab világ iszlám országaiban. 1967-ben Pakisztánban is megjelentették, azután pedig, hogy Khomeini ajatollah, a zsidó összeesküvési elmélet buzgó híve 1979-ben hatalomra került, az iráni kormány és a külföldi iráni követségek is széles körben felhasználták. 1984 májusában az ajatollah *Imam* című kiadványa, amely korábban már közölt részleteket a *Cion bölcsei*-ből, azzal vádolta a Falkland-szigetekre küldött brit alakulatokat, hogy Cion bölcseinek tanácsára atrocitásokat követnek

el.[106] Khomeini propagandája a cionizmust (értsd: a zsidókat) általában a Sátán kisugárzásaként ábrázolta, rámutatva, hogy ez a mozgalom „évszázadok óta mindenütt azon van, hogy hihetetlen méretű bűnöket kövessen el az emberi társadalmak és értékek ellen". Khomeini osztotta azt a középkori meggyőződést, mely szerint a zsidók alsóbbrendű vagy nem is emberi és mindenképpen emberellenes lények, egy megsemmisítendő csoport tagjai. Antiszemitizmusa azonban zavarosan ingadozott az egyszerű zsidóellenesség, az iszlám szektarianizmus és Amerika, „a nagy Sátán" gyűlölete között, Cionista báboknak és saját jogukon való ördögöknek tartotta azokat a szunnita mohamedánokat is, akik egy másik nagy ellenségét, Irakot kormányozták, és nemigen tudta eldönteni, vajon a Sátán Washingtont mozgatja-e a zsidók révén, avagy a zsidókat Washington révén.

Az arab antiszemitizmus is vallási és világi indítékok bizonytalan elegye volt, továbbá Hitler és a nácik szerepét sem ítélte meg egyértelműen. A jeruzsálemi főmufti tudott a végső megoldásról, és üdvözölte azt. Hitler közölte vele, hogy mihelyt csapatai a Közel-Keletre érnek, megsemmisítik a palesztinai zsidó településeket.[107] Hitlerben a háború után sok arab továbbra is hőst látott. Amikor Eichmannt 1961-62-ben bíróság elé állították, a *Jerusalem Times* című angol nyelvű jordániai újság megjelentetett egy üdvözlő levelet, amely szerint Eichmann „igazi áldást hozott az emberiségre"; ez a per pedig – így a levél – „egy napon majd a megmaradt hatmillió kiirtásában éri el tetőfokát, és akkor a véred meg lesz bosszulva".[108] Másfelől az arab antiszemita propagandisták gyakran átvették azt a szovjet beállítást, miszerint a zsidók és a nácik vállvetve működtek együtt, és a cionisták a nácik természetes követői. Az arab kormányok, különösen a Nyugatnak szánt propagandájukban, az izraeli légierőt a Luftwafféhoz, az izraeli véderőt pedig az SS-hez és a Gestapóhoz hasonlították. Az arab közönséget felváltva (sőt néha egyidejűleg) tájékoztatták arról, hogy a holokauszt szerencsés fejlemény s egyszersmind zsidók és nácik közös ördögi műve volt, és arról, hogy holokauszt nem is létezett, az egészet csak a cionisták találták ki. No de mikor zavarták az antiszemita teoretikusokat valaha is az állításaik közötti belső ellentmondások?

A világot a szovjet tömb és az arab államok felől elöntő cionizmusellenes anyagok mennyisége először az Izrael elleni propagandát erőteljesen serkentő 1967-es hatnapos háború, majd az 1973-as jóm kippúri háborút követő olajárrobbanás következtében növekedett meg; az utóbbi fejlemény nagy mértékben növelte a cionizmusellenes

propagandához rendelkezésre álló arab pénzforrásokat. Az Izrael-ellenes gyalázkodások mértékének és szívósságának óhatatlanul bizonyos eredménye is lett, mindenekelőtt az ENSZ-ben. Ami a zsidók védelmét illeti, a régi Népszövetség a két világháború között sajátosan tehetetlennek mutatkozott, de legalább nem támogatta cselekvően a zsidók üldözését. Ezzel szemben az Egyesült Nemzetek közgyűlésének 1975-ös ülésszaka meglehetősen közel járt az antiszemitizmus legitimálásához. Október 1-jén ünnepélyesen fogadták Idi Amin ugandai elnököt, mint az Afrikai Egységszervezet elnökét. Amin már ekkor hírhedett volt az ugandai lakosság ellen elkövetett, nemegyszer saját kezűleg végrehajtott nagyszabású mészárlásairól, de jól ismerték heves antiszemita kirohanásait is. 1972. szeptember 12-én például az ENSZ főtitkárához intézett sürgönyében magasztalta a holokausztot, és bejelentette: mivel Németországban nem emeltek szobrot Hitlernek, ő majd Ugandában pótolja ezt a hiányt. Ennek ellenére vagy talán éppen ezért a közgyűlés szívélyes fogadtatásban részesítette. Számos ENSZ-delegátus, köztük a szovjet és az arab tömb valamennyi küldöttsége felállt a helyéről, hogy megtapsolja, még mielőtt megtartotta volna beszédét, amelyben leleplezte a világ ellen irányuló „cionista-amerikai összeesküvést”, és követelte, hogy Izraelt zárják ki az ENSZ-ből, és „semmisítsék meg”. Groteszk filippikája közben sűrűn tört ki a taps, és amikor leült, számos küldött ismét felállt a helyéről, hogy megtapsolja. Másnap az ENSZ főtitkára és a közgyűlés elnöke díszvacsorát adott a tiszteletére. Két héttel később, október 17-én a szovjet és az arab propagandagépezetek hivatásos antiszemitái egyik legnagyobb diadalukat ünnepelhették: a közgyűlés harmadik bizottsága 70:29-es szavazataránnyal, 27 tartózkodással és 16 szavazó távollétében elfogadta azt az indítványt, amely a cionizmust a rasszizmus egy formájaként ítélte el; november 10-én pedig maga a közgyűlés is 67:55-ös szavazataránnyal, 15 tartózkodással helybenhagyta a határozatot. Az izraeli delegátus, Chaim Herzog rámutatott, hogy a szavazásra éppen a nácik zsidóellenes Kristályéjszakájának harminchetedik évfordulóján került sor, Daniel P. Moynihan, az Egyesült Államok küldötte pedig jeges megvetéssel közölte: „Az Egyesült Államok ezennel bejelenti az Egyesült Nemzetek közgyűlésének, hogy ezt a gyalázatos határozatot nem ismeri el, nem fogja magát ahhoz tartani, és soha nem lesz hajlandó belenyugodni.”[109]

A zsidók történelmének egyik legfőbb tanulsága, hogy az ismétlődő rágalmazásokat előbb vagy utóbb erőszakos fizikai lépések követik. Az antiszemita írások a századok folyamán újra meg újra megte-

remtették a maguk félelmetes dinamikáját, amely végül zsidó vér ontásában tetőzött. A hitleri végső megoldás ugyan páratlan volt a maga kegyetlenségében, ám a 19. századi antiszemita elméletek így is mintegy előrevetítették. Az az antiszemita propaganda, amelyet a szovjet tömb és az arab államok a háború után a világra zúdítottak, ugyancsak kiváltotta az erőszak rá jellemző formáját: az államilag támogatott terrorizmust. Abban, hogy ezt a fegyvert a cionizmus ellen fordították, volt bizonyos irónia, hiszen számos érv szólhat amellett, hogy a terrorizmust a maga modern, magas szervezettségű és tudományos formájában éppen egyes militáns cionisták, mint Ávráhám Stern és Menáchem Begin találták fel. Ezt a fegyvert vetették most be összehasonlíthatatlanul tökéletesebb formában az ellen az állam ellen, amelynek létrejöttéért ezek az emberek az életüket is készek voltak feláldozni, ami értelmezhető a gondviselés bosszújaként vagy legalábbis újabb érvként, amely azt bizonyítja: magukat veszélyeztetik azok az idealisták, akik eszközeiket céljaikkal igazolják. A háború utáni szovjet és arab antiszemitizmus által elszabadított nemzetközi terrorizmus korszaka 1968-tól keltezhető; ebben az évben fogadta el a Palesztinai Felszabadítási Szervezet politikája fő vonalaként a terrort és a tömeggyilkosságot. A PFSZ, valamint különböző vetélytársai és utánzói elsősorban izraeli célpontok ellen intézték támadásaikat, de meg sem próbáltak különbséget tenni izraeli állampolgárok, cionisták és zsidók között, épp ahogyan a hagyományos antiszemita gyilkosok sem tettek különbséget vallásos zsidók és zsidónak született személyek között. Amikor a szovjet antiszemita propaganda által feltüzelt német baloldali fasiszta szervezet, a Baader-Meinhof-banda tagjai 1976. június 27-én elrabolták az Air France Párizsból Tel-Avivba tartó járatát, és Idi Amin Ugandájában kényszerítették leszállásra, a terroristák gondosan különválasztották a nem zsidókat a zsidóktól, akiket halálra szántak. Az egyik leendő áldozat karján még ott volt az SS koncentrációs táborában rá tetovált szám.[110]

Azon a szinten és azon a fejlettségi fokon, amelyen a PFSZ űzte, a terrorizmus vészterhes újdonság volt, de magának a terrorizmusnak az elve ismerős volt a zsidók számára, hiszen több mint ezerötszáz év óta alkalmazták ellenük. A pogrom, a zsidóellenes terrorizmusnak ez a jellegzetes eszköze, elsősorban nem a zsidók megölésére irányult, hanem arra, hogy beléjük oltsa az alázatos rettegést, a bántalmazásokba való beletörődést, azt az egyre megszokottabbá váló engedelmességet, amelynek hatására aztán jóformán ellenállás nélkül vetették alá magukat a végső megoldásnak. Ezek az idők azonban el-

múltak. A terrorizmust továbbra is bevetették a zsidók ellen, de immár nem büntetlenül. Példa erre az Air France fedélzetén utazó zsidók tervbe vett megölése is. Az izraeliek entebbei akciója, amely (egyetlen Amin által meggyilkolt idős hölgy kivételével) megmentette őket, bebizonyította, hogy a cionista állam segítő keze még a határaitól ezer mérföldre veszélybe került zsidókhoz is elér. Izrael közvetlenül is lecsapott a terroristák bázisaira. A legnagyobb ilyen bázis Dél-Libanonban volt, amelyet a PFSZ 1970-től egészen 1982-ig tartott megszállva. 1982. június 6-tól az izraeli véderő megsemmisítette a bázist, és az egész körzetet megtisztította a PFSZ-től, amely kénytelen volt a vonakodó Tunéziába visszahúzódni; ám 1985-ben kiderült, hogy az izraeli megtorlás még az ottani PFSZ-főhadiszállást is eléri. Ezek az akciók, amelyekben Izrael az önvédelemhez való jogát gyakorolta, néha téves megítélésen alapultak vagy a végrehajtásuk volt elhibázott, s olykor még az ország barátainak bírálatát is kiváltották. Dél-Libanon 1982-es megszállása, amely súlyos izraeli bombatámadásokkal járt együtt, és sok arabot ölt meg vagy tett hontalanná, éles vitákat váltott ki Izrael és szövetségesei között, sőt még magán Izraelen belül is. Emellett ez a hadjárat volt a háttere annak a mészárlásnak, amelyet szeptember 16-án rendeztek keresztény falangista arabok a szabrai és a satilai táborok muszlim menekültjei ellen. Arab és szovjet propagandisták ügyesen kihasználták ezt az epizódot, és a nyugati médiumokban Izrael számlájára írták. Begin, aki akkor még Izrael miniszterelnöke volt, a három nappal későbbi kormányülésen keserűen jegyezte meg: „Gójok ölnek gójokat, és utána a zsidót hibáztatják."[111] Az izraeliek bölcsen független bírói vizsgálatot rendeltek el; a vizsgálat feltárta a tényeket, és a felelősséget részben Áriel Sáron izraeli hadügyminiszterre hárította, amiért nem látta előre és nem akadályozta meg az öldöklést.[112]

A zsidókat mélységesen felkavarta a látvány, hogy zsidók embereket ölnek, kivált ha ezt jogtalanul tették. A lehetőséget már 1140 körül előrevetítette Júda háLévi *Kuzari* című műve, amelyben egy rabbi és a kazárok bölcs királya folytat párbeszédet. Íme a párbeszéd egy jellemző részlete: „Rabbi: A mi viszonyunk Istenhez szorosabb, mintha már elértük volna a nagyságot ezen a Földön. *Király:* Ez igaz lehetne, ha szerénységetek önkéntes volna. Csakhogy nem az, és ha hatalmatok volna, gyilkolnátok. *Rabbi:* Most eltaláltad a gyenge pontunkat, ó, kazárok királya." Pedig hát önvédelemből ölni együtt jár az emberi állapottal; olyan jog ez, amely minden embert megillet. Az állam csak helyettesként, a közösség nevében és szélesebb skálán gyakorolja. A zsidók, akiket örökösen és szinte rögeszmésen foglalkoztatott az em-

beri élet szentsége, nehezen nyugodtak bele az állam gyilkos funkciójába. Az ő szemükben ez Saul átkát jelenítette meg, ahogy legnagyobb királyuk életét is beárnyékolta: Dávid, mivel vér tapadt a kezéhez, nem építhette meg a Templomot. Ám Saul átka és Auschwitz valósága között nem lehetett szó igazi választásról. Ha a zsidók fenn akartak maradni, el kellett fogadniuk a maguk államát, annak minden erkölcsi következményével együtt.

Történelmének első negyven éve nemhogy csökkentette volna - ellenkezőleg, növelte a világi Cion szükségességét. Ez az állam azért jött létre, hogy befogadja az európai antiszemitizmus áldozatait, és a holokauszt után otthont adjon a megnyomorított lelkű túlélőknek. Ugyanígy otthont adott a kitaszított arab zsidóknak is. Ezek a megvalósult célkitűzések már önmagukban is igazolták az új Cion létét. Felmerültek azonban új feladatok is. A háborút követő évtizedekben világossá vált, hogy a szovjet rendszer éppoly kevéssé egyezhet ki békésen a maga zsidó polgáraival, mint annak idején cári elődje; minden arra vallott, hogy az ottani zsidó közösség nagyobb veszélyben forog, mint korábban bármikor. Ezért az izraeliek egyik legfőbb célja az lett, hogy 1.750.000 orosz testvérüket kiszabadítsák a szovjet rendszer hatalmából. Fel kellett készülniük, hogy akár a legrövidebb határidőn belül is olyanfajta tömeges népmozgással nézzenek szembe, amilyet korábban a cárizmus kegyetlenkedései váltottak ki; ahogy arra is készen kellett állniuk, hogy eget-földet megmozgassanak, ha a szovjet rendszer zsidógyűlölete más formákat öltene.

Izrael államára azonban még ennél is komorabb kötelezettség várt. Bárhol a világon kerültek veszélybe a zsidók – ez az állam volt a legfőbb menedékük. Felelős volt a már határain belül tömörült zsidók sorsáért. Létezése volt az egyetlen tényleges biztosítéka, hogy a holokauszt soha többé ne ismétlődhessen meg. Szovjet és arab ellenségeinek engesztelhetetlen és heves antiszemita kampánya arra utalt, hogy ha alkalmuk nyílik rá, külön-külön vagy összefogva újabb végső megoldást próbálnak keresztülvinni. Izraelnek kötelessége volt, hogy számoljon ezzel a lehetőséggel, és felkészüljön rá. Az Egyesült Államok ugyan szavahihetően elkötelezte magát a védelmére, de egy szuverén államnak végső soron önállóan kell magáról gondoskodnia. Ezért Izraelnek szüksége volt azokra az eszközökre, amelyekkel a leghatalmasabb leendő agresszorra is annak számára elfogadhatatlan csapást mérhet. Ha Dávid meg akar mérkőzni Góliáttal, parittyát kell szereznie. A második világháború idején zsidó tudósok döntő szerepet játszottak az első nukleáris fegyverek elkészülésében. Azért vállal-

ták ezt, mert attól tartottak: Hitler fejleszti ki elsőnek az atombombát. Amikor az ötvenes és a hatvanas években erősödött az Izrael iránti szovjet és arab ellenségesség, az izraeli tudósok azon fáradoztak, hogy az államot elrettentő fegyver birtokába juttassák. A hetvenes évek végén és a nyolcvanas években olyan nukleáris kapacitást hoztak létre, amely ugyan titkos volt, de a leginkább érintett felek tudomást szerezhettek róla. Ekként Izrael olyan helyzetbe került, hogy a körülmények által reá rótt két új feladat közül a másodiknak is megfelelhessen.

Mindazonáltal helytelen lenne egy, a zsidók történetéről szóló művet ily komor végkicsengéssel zárni. A zsidók történetét ábrázolhatjuk úgy, mint csúcspontok és katasztrófák sorozatát; de szemlélhetjük úgy is, mint kitartó tanulmányok, eredményes igyekezet és folyamatos közösségi élet végtelen és jelentős részben megörökítetlen láncolatát. A boldogság néma, de a keserv megtalálja a maga hangját – erről a történész nem feledkezhet meg. Négyezer év során a zsidók nemcsak nagy túlélőknek bizonyultak, de az is kiderült: nagyszerűen értik a módját, hogy alkalmazkodjanak a társadalmakhoz, amelyekbe a sors vetette őket, és magukba szívják mindazt a kárpótlást, amelyet ezek a társadalmak kínáltak. Nincs nép, amely termékenyebben tette volna gazdaggá a szegénységet, adott volna emberi arculatot a gazdagságnak vagy fordította volna előnyére a szerencsétlenséget. Ez a képesség egy erős és ugyanakkor kifinomult erkölcsfilozófiából fakad, amely az évezredek során feltűnően keveset változott, éppen azért, mert kiderült: jól szolgálja azokat, akik vallják. Minden időkben számtalan zsidó nyögte a judaizmus terhét, de cipelték tovább, mert szívük mélyén tudták, hogy az tartja fenn őket. A zsidók azért voltak olyan nagy túlélők, mert a túlélés törvénye a birtokukban volt.

Ezért a történész arról sem feledkezhet meg, hogy a judaizmus mindig több volt, mint követőinek summája. Ahogy Leon Roth, a filozófus megfogalmazta: „Mindenek előtt van a judaizmus, amely nem végtermék, hanem program, és teljesülésének eszközei a zsidók."[113] A zsidó történelem nemcsak fizikai tényeket örökít meg, hanem metafizikai fogalmakat is. A zsidók, hitük szerint, arra teremtődtek és rendeltettek, hogy világosságul szolgáljanak a nem zsidóknak, és jelentékeny képességeik legjavát áldozták rá, hogy megfeleljenek ennek a küldetésnek. Az eredmények, nézzük bár őket vallási vagy világi szemszögből, kiemelkedőek. A zsidók adták a világnak az etikai monoteizmust, amelyet úgy írhatnánk le, mint az értelemnek az istenségre való alkalmazását. Egy világibb korban ők alkalmazták a raciona-

lizmus elveit az emberi tevékenység teljes skálájára, gyakran megelőzve az emberiség többi részét. Az ekként terjesztett világosság nemcsak sugárzott, de meg is zavart, mert egyszerre járult hozzá az emberi szellem fölemelés éhez, és tárt fel róla fájdalmas igazságokat. A zsidók nagy igazmondók voltak, és ez az egyik ok, amiért annyira gyűlölték őket. A prófétát rettegik és néha tisztelik – de vajon szerették-e valaha? Mindhiába; a prófétának prófétálnia kell, a zsidók pedig továbbra is makacsul kergetik majd az általuk felismert igazságot, bárhová vezessen. A zsidó történelem, ha van, aki megfogadja leckéjét, arra tanít, hogy az emberi létezésnek igenis célja van, és nemcsak arra születtünk, hogy éljünk és aztán meghaljunk, mint az állatok. A zsidók, miközben továbbra is értelemmel ruházzák fel a teremtést, vigaszt meríthetnek Józsué könyvének fennkölt első fejezetében található, háromszor is megismételt felszólításból: „Légy bátor és erős; ne félj és ne rettegj, mert veled lesz az Úr, a te Istened mindenben, amiben jársz."[114]

UTÓSZÓ

A zsidók története című munkájában Josephus „nagy bölcsességű férfinak” írja le Ábrahámot, akinek „kora más embereinél magasabb fogalmai voltak az erényről”, és ezért „elhatározta, hogy teljes egészében megváltoztatja az akkoriak Isten-képét”. A zsidó történelem négyezer évét úgy is összefoglalhatjuk, hogy feltesszük magunknak a kérdést: mi történt volna az emberiséggel, ha Ábrahám nem lett volna nagy bölcsességű férfi, vagy ha Urban marad, magasabb fogalmait magában őrizgetve, és a zsidóság mint specifikus nép nem jön létre. A világ a zsidók nélkül minden bizonnyal alapvetően másfajta hely volna. Az emberiség, meglehet, előbb-utóbb ráhibázott volna valamennyi zsidó felismerésre – de efelől azért nem lehetünk bizonyosak. Az értelem nagy fogalmi felfedezései, mihelyt megszülettek, nyilvánvalónak és kikerülhetetlennek látszanak, első megfogalmazásukhoz mégis sajátos géniuszra van szükség. A zsidóknak megvolt ez az adottságuk. Nekik köszönhetjük az isteni és emberi törvény előtti egyenlőség eszméjét csakúgy, mint az emberi élet szentségéét és az emberi méltóságét, az egyéni lelkiismeretét és ezáltal a személyes megváltásét, a kollektív lelkiismeretét és ezáltal a társadalmi felelősségét, a békéét mint elvont eszményét és a szeretetét, mint az igazság alapjáét, és még sok más olyan eszmét, amely hozzátartozik az emberi szellem alapvető erkölcsi berendezéséhez. Igen, a zsidók nélkül az emberi szellem sokkal üresebb volna.

Ami a fő: a zsidók tanítottak meg arra, hogy racionalizáljuk az ismeretlent. Az eredmény az egyistenhit volt, és a három nagy vallás, amely az egyistenhit elvét vallja. Hogy nélkülük mivé lett volna a világ, szinte elképzelni sem tudjuk. Ám az ismeretlen értelmi birtokbavétele nem állt meg az egy Isten eszméjénél. A monoteizmust voltaképpen mérföldkőnek is tekinthetjük azon az úton, amely az embereket az Istenről való teljes lemondáshoz vezeti. A zsidók először a bálványok panteonját racionalizálták egyetlen Legfelső Lénnyé; ezután kezdődött az a folyamat, amely ezt a Lényt racionális úton kiiktatja a létezésből. A történelem végső távlatából nézve Ábrahám és Mózes jelentéktelenebbnek tűnhet Spinozánál. A zsidóknak az emberiségre tett hatása ugyanis próteuszian változatosnak bizonyult. Az ókorban ők voltak a nagy vallási és erkölcsi újítók. A sötét századokban és a kora középkori Európában továbbra is megmaradtak fej-

lett népnek, amely némi tudást és technológiát közvetített; majd fokozatosan kiszorultak az élvonalból és lemaradtak, mígnem a 18. század végén a közvélekedés szerint ők voltak a civilizált emberiség menetében a sártól elnehezült, maradi utóhad. Ekkor azonban bámulatos módon másodszor is felizzott bennük az alkotóerő. Gettóikból kitörve ismét átalakították az emberi gondolkodást, ezúttal a világi szférában. A modern világ szellemi berendezése is jelentős részben zsidó gyártmányú.

A zsidók nem pusztán újítók voltak, hanem az emberi állapotot is mintegy példázták és összefoglalták. Úgy tetszett: felfokozott és letisztult formában jelenítik meg az ember valamennyi elodázhatatlan dilemmáját. Ők voltak a kvintesszenciális „idegenek és jövevények". De vajon nem vagyunk-e azok valamennyien ezen a bolygón, amelyet ki-ki csak hetven évre vehet bérbe? A zsidók a hontalan és sebezhető emberiség jelképei voltak. De vajon több-e az egész föld ideiglenes tranzittábornál? A zsidók tökélyre törő szenvedélyes idealisták voltak, és egyszersmind törékeny férfiak és nők, akik húsosfazekakra és biztonságra vágytak. Engedelmeskedni akartak a képtelen isteni törvénynek, és egyszersmind szerettek volna életben maradni. Ebben rejlett amaz ókori zsidó államok dilemmája, amelyek megkísérelték a teokrácia erkölcsi emelkedettségét összeegyeztetni az önvédelemre képes állam gyakorlati követelményeivel. Ugyanez a dilemma született újjá a mi korunkban Izrael alakjában. Izrael egy humanitárius eszmény megvalósítására jött létre, hogy aztán a gyakorlatban felfedezze: ha egy ellenséges világban fenn akar maradni, könyörtelennek kell lennie. De ez vajon nem visszatérő probléma-e, amely egyaránt érint minden emberi társadalmat? Valamennyien Jeruzsálemet szeretnénk felépíteni. Valamennyien a Jordán melléki városokba kívánkozunk vissza. Úgy látszik: a zsidóknak jut a szerep, hogy egyazon gyújtópontba tereljék és drámai formába öltöztessék az emberiségnek ezeket a közös élményeit, és egyedi sorsuk alakulásából egyetemes tanulságot vonjanak le. Ám ha ez a zsidók szerepe ki az, aki megírta számukra?

A történészeknek óvakodniuk kell tőle, hogy az eseményekben a gondviselés keze nyomát keressék. Mivel hiszékeny teremtményeknek születtünk, túlságosan is könnyen bukkanunk rá az ilyen jelekre, és mivel erős képzelettel vagyunk megáldva, készségesen termeljük és rendezzük át a tetszés szerinti transzcendens sémákhoz illeszkedő adatokat. Mindazonáltal a végletes szkepszis éppoly súlyosan torzíthat, mint a hiszékenység. A történésznek mindenfajta bizonyítékot

számításba kell vennie, beleértve azokat is, amelyek metafizikai jellegűek vagy annak látszanak. Ha a legkorábban élt zsidók velünk együtt vehetnék szemügyre utódaik történetét, semmi meglepőt nem fedeznének föl benne; hiszen ők mindig tudták, hogy a zsidó társadalom az egész emberiség kísérleti modelljéül lett kijelölve, és természetesnek találnák, hogy a zsidók dilemmái, drámái és katasztrófái példaértékűek, életnagyságnál nagyobbak legyenek. Azt, hogy a zsidók az évezredek során át ilyen párját ritkító és megmagyarázhatatlan gyűlöletet vonjanak magukra, sajnálatosnak vélnék, de legkevésbé sem csodálkoznának rajta; mindenekelőtt pedig bizton felkészültek volna arra a jelenségre, hogy míg a többi ókori nép mássá alakult vagy eltűnt a történelem süllyesztőjében, a zsidók mindent túléltek és jelen vannak. Hogyan is lehetne másként? A gondviselés így rendelkezett, és a zsidók engedelmeskedtek. A történész itt közbeszólhat: gondviselés nem létezik. Talán igaza van. Ám az ilyenszerű történelmi dinamizmusokba vetett emberi bizakodás, ha elég erős és szívó s, önmagában is nagy erő, amely mozgatja és előrelendíti az események kerekeit. A zsidóság olyan egyöntetűen, olyan szenvedélyesen és oly hosszú időn át hitt a maga különlegességében, mígnem valóban különleges néppé vált. Azért jutott szerephez, mert megírta magának. És talán ez ad kulcsot a zsidók történetéhez.

GLOSSZÁRIUM

Ággádá: A Talmudnak és a midrásnak nem törvényekkel foglalkozó része, elbeszélések, folklór, legendák stb., ellentétben magával a Törvénnyel (hálháhá).

Alija: „Felmenetel"; bevándorlás Izraelbe; meghívás a zsinagógába a Törvény felolvasása végett.

Ám háárec: Szó szerint „a föld népe"; jelentheti egy adott terület szülötteit, és használata néha pejoratív, tudatlanságra utaló lehet; a köznép; a lakosság egésze.

Ámoriták: Zsidó tudósok a Kr. u. 3.-6. sz.-ban; az ő művük volt a *Gemárá.*

Askenázi: Német zsidók; nyugat-, közép- és kelet-európai zsidók, ellentétben a szefárd zsidókkal.

Bá'ál Sém: „A szent név tudója"; tudós kabbalista, aki tudta, hogyan kell élni a szent név hatalmával; tanult férfiú, általában hászid.

Bár: Személynevekben a. m. „valakinek a fia" (arameus nyelven). A „ben" (héber) ugyanezt jelenti.

Bár micvá: A tizenhárom éves zsidó fiúk felvétele a közösségbe.

Bét din: Rabbinikus bíróság.

Cherem: Kiközösítés.

Cohen (Kohn): Papi származású vagy magát Árontól származtató zsidó.

Conversó-k: A keresztény hitre áttért zsidók és leszármazottaik középkori (spanyol) és reneszánsz kori megnevezése.

Dájján: A rabbinikus bíróság bírája.

Diaszpóra: Kollektív kifejezés a szétszóratásra és a szétszóratásban, Erec Jiszráélen kívül élő zsidókra.

Erec Jiszráél: Izrael országa; az Ígéret földje; Palesztina.

Exilarcha: A Babilóniában élő zsidók laikus elöljárója.

Gálut: A száműzetés; a száműzetésben élők közössége.

Gáon: Babilóni akadémia feje.

Gemárá: Az ámoriták határozatai stb., amelyek kiegészítik a Misnát, és a Talmud részét alkotják.

Geníza: Raktár vagy láda, amelybe a szent könyveket helyezték; a szóval általában a kairói óvárosban (Fusztátban) lévő genizára utalnak.

Get: Zsidó válólevél.

Gólem: Mesterséges ember, akit varázslat kelt életre.

Hágáná: Zsidó véderő a brit mandátum idején; később belőle alakult ki az izraeli hadsereg.

Háláchá: Általánosan elfogadott határozat a rabbinikus törvényben, valamint, ellentétben az ággádával, a Talmud törvényi kérdésekkel foglalkozó része.

Hánukká: Ünnep annak emlékére, hogy a Makkabeusok legyőzték a pogány görögöket.

Hászidok: Egy erősen misztikus zsidó vallási iskola követői; általában keleteurópaiak.

Hászkálá: A 18. századi európai felvilágosodás zsidó formája; követői a *mászkil*-ok.

Házán: Liturgikus előimádkozó.

Héder: Zsidó elemi iskola.

Hisztadrut: Izraeli szakszervezeti szövetség.

Irgun: Az izraeli revizionista mozgalom földalatti katonai szárnya 1931 és 1949 között.

Jesiva: Rabbinikus akadémia. Feje a *rós jesiva.*

Jisuv: Település; Erec jiszráél zsidó közössége az államalapítás előtti időben.

Jóm kippúr: Az Engesztelés napja.

Kabbala: Zsidó miszticizmus. A „gyakorlati kabbala” a mágia egy formája. *Karaiták:* Egy 8. századi zsidó szekta tagjai, akik elvetették a Szóbeli Tant, azaz a Biblia utáni rabbinikus tanítást, és csak a Bibliát fogadták el.

Ketubbá: Zsidó házassági szerződés.

Kibbuc: Általában mezőgazdasági jellegű zsidó település, amely a föld közös tulajdonán alapul.

Kiddús: A borra mondott áldás sábbáti vagy ünnepi étkezés előtt. *Knesszet:* Az izraeli parlament.

Konzervatív judaizmus: Az Egyesült Államokban használatos kifejezés arra a fajta zsidó vallásgyakorlatra, amely a modern igények szerint módosítja a Törvényt, de tartózkodik a reformjudaizmus átfogó változtatásaitól.

Kóser: Olyan étel, amely megfelel a zsidó étrendi szabályoknak vagy *kásrút-nak. Levirátus:* A gyermektelen özvegy kötelező házassága az elhunyt férj fivérével (Mózes V. 25:5).

Mággid: Népszerű hászid prédikátor.

Marranó-k: Áttérésre kényszerített spanyol és portugál zsidóktól származó titkos zsidók.

Mászkil: A zsidó felvilágosodás vagy hászkálá követője.

Mászóra: A bibliai szöveg helyesírásának és ejtésének elfogadott hagyománya.

Menóra: A templomban használt hétágú lámpa; a Hánukká ünnepén használt nyolcágú gyertyatartó.

Mezüze: A zsidó házak ajtajára rögzített Tóra-idézet.

Midrás: Szentírási szövegek magyarázata vagy ilyen magyarázatok gyűjteménye.

Minján: Közös imákhoz előírt létszám (tíz felnőtt zsidó férfi).

Misna: A Szóbeli Tan törvényeinek gyűjteménye.

Móhel: Metélő; aki elvégzi a körülmetélést.

Mosáv: Zsidó kisbirtokosok szövetkezete.

Nágid: Középkori zsidó közösség feje.

Nászi: A szanhedrin elnöke; zsidó előkelőség; a zsidó patriarchának elismert Hillélleszármazottja és utóda.

Ortodox judaizmus: A Törvény szigorú tiszteletén alapuló hagyományos judaizmus.

Pálmáh: A Hágáná hivatásos része.

Párnász: A zsinagóga legfőbb tisztségviselője vagy a laikusok megválasztott vezetője.

Pijjút: Héber nyelvű vallásos költemények.

Pilpúl: Talmudi vita, amely gyakran téved szőrszálhasogatásba.

Púrim: Ünnep annak emlékére, hogy Eszter megszabadította a perzsa zsidókat a pusztulás veszélyétől.

Rabbi: Szó szerint „mester"; vallási tanítómester.

Reformjudaizmus. Zsidó vallásgyakorlat, amely a Törvényt a modern kor feltételeihez igazítja.

Responsum. Írásos válasz valamilyen, a Törvénnyel kapcsolatos kérdésre.

Revizionista: Zsabotyinszkij által vezetett szakadár cionista mozgalom követője.

Ros hásáná: A zsidó újév ünnepe.

Sábbát: A pénteki alkonytól a szombati besötétedésig terjedő ünnepnap.

Sabbateánus: Sábbátáj Cvi, az álmessiás követője.

Sádchen: Házasságközvetítő. A házasság neve *sidduch.*

Sámmás: Templomszolga.

Schnorrer: Hivatásos koldus.

Sejtli: Paróka, melyet ortodox nők viselnek a nyilvánosság előtt.

Sechiná: szó szerint „lak", „lakás"; Isten szellemszerű jelenléte a világban.

Siksze: Fiatal nem zsidó nő.

S'má: Zsidó hitvallás (Mózes V. 6:4).

Sofár: A kos szarvából vallási célra készült kürt.

Sóhet: Rituális vágó.

Stetl: Kelet-európai zsidó kisváros.

Sulchán Aruch: Jószéf Káró híres zsidó törvénykönyve.

Szanhedrin: Hittudósok legfelsőbb bírósága a második zsidó állam idején.

Sziddúr: Imakönyv.

Szóbeli Tan: Az írott Tórának vagy Bibliának az ellentettje; először a Misnában nyert írásos formát.

Szukkót: Sátoros ünnep.

Tállit: Imakendő.

Tánnáiták: A Misna korából való rabbinikus tudósok.

Tárgum: A héber nyelvű Biblia arameus fordítása.

Tfillin: Imádság közben a karra és/vagy a homlokra erősített imaszíjak vagy kis bőrdobozok.

Tóra: Mózes öt könyve vagy azokat tartalmazó tekercs; a zsidó törvények és tanítások teljessége.

Toszeftá: A Misnával kapcsolatos tánnáita tanítások gyűjteménye.

Zohár: Mózes öt könyvének misztikus kommentárja – a kabbala fő műve.

NÉVMUTATÓ

EURÓPA KÖNYVKIADÓ, BUDAPEST
FELELŐS KIADÓ OSZTOVITS LEVENTE IGAZGATÓ
NYOMTA A SZEKSZÁRDI NYOMDA
FELELŐS VEZETŐ VADÁSZ JÓZSEF IGAZGATÓ
KÉSZÜLT SZEKSZÁRDON, 2001-BEN

A KÖTETET SZAKMAILAG ELLENŐRIZTE
DR. HARASZTI GYÖRGY
FELELŐS SZERKESZTŐ DEZSÉNYI KATALIN

A BORÍTÓN A MÁTYÁS-GRADUÁLÉ „I” INICIÁLÉJA:
HÚSVÉTHÉTFŐ, BEVONULÁS AZ ÍGÉRET FÖLDJÉRE
A KÖTETET GYUSKA GYÖRGYI TERVEZTE
MŰSZAKI VEZETŐ FÁBIÁN ISTVÁN
KÉSZÜLT 60 (A/5) ÍV TERJEDELEMBEN

ISBN 963 07 7034 2

FORRÁSJEGYZÉK

ELSŐ RÉSZ – AZ IZRAELITÁK

---

[1] A sírok leírásához és térképéhez lásd L. H. Vincent et al.: *Hebron: Le Haram El-Khalil. Sépulture des Patriarches* (Paris, 1923); *Encyclopaedia Judaica,* XI. 671. o.

[2] G. L. Strange: *Palestine Under the Moslems* (London, 1890), 309. skk.

[3] E. Sarna: *Understanding Genesis* (London, 1967), 168. skk.

[4] Herbert Han, korszerűsítette H. D. Hummel: *The Old Testament in Modern Research* (London, 1970); R. Grant: *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York, 1963).

[5] Angol ford. megjelent Edinburgh, 1885; New York, 1957.

[6] M. Noth: *The History of Israel* (2. kiad., London, 1960); A. Alt: *Essays on Old Testament History and Religion* (New York, 1968).

[7] G. Mendenhall–M. Greenberg: Method in the Study of Early Hebrew History. In J. Ph. Hyatt (szerk.): *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville, New York, 1964), 15-43. o.

[8] Lásd W. R Albright: *Archeology and the Religion of Israel* (3. kiad., Baltimore, 1953) és *Yahweh and the Gods of Canaan* (London, 1968); Kathleen Kenyon: *Archeology of the Holy Land* (4. kiad., London, 1979) és *The Bible and Recent Archeology* (London, 1978).

[9] Mózes V. 4:19.

[10] R. D. Barnett: *Illustrations of Old Testament History* (London, 1966), 1. fej. The Babylonian Legend of the Flood.

[11] Mózes I. 11:31.

[12] L. Woolley et al.: *Ur Excavations* (British Museum, London, 1954 -); L. Woolley: *The Sumerians* (London, 1954).

[13] M. E. L. Mallowan: Noah's Flood Reconsidered, Iraq, 26 (1964).

[14] W. G. Lambert–A. R. Millard: *Atrahasis: The Babylonian Story of the Flood* (London, 1970); E. Sollberger: *The Babylonian Legend of the Flood* (3. kiad., London, 1971).

[15] *Cambridge Ancient History,* I. (3. kiad. 1970), 353. skk.

[16] Mózes I. 9:18.

[17] *Encyclopaedia Judaica,* V. 330. o.; Michael Grant: *A History of Ancient Israel* (London, 1984), 32. o.

[18] A számítások összefoglalásához lásd R. K. Harrison: *Introduction to the New Testament* (London, 1970).

[19] Lásd Kenyon: *Archeology of the Holy Land* (London, 1960), a Jerichó melletti középső bronzkorszakbeli sírok és a Máchpelá-barlang megfeleléseihez; Nelson Glueck: The Age of Abraham in the Negev, *Biblical Archaeologist,* 18 (1955).

[20] A. Parrot: *Mari, une ville perdue* (Paris, 1935).

[21] D. H. Gordon: Biblical Customs and the Nuzi Tablets, *Biblical Archaeologist,* 3 (1940).

[22] P. Matthiae: Ebla à l'Époque d'Akkad. *Académie des inscriptions et belleslettres, compte-rendu* (Paris, 1976).

[23] A. Malamat: King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies, *Journal of the A merican Oriental Society,* 88 (1968); Northern Canaan and the Mari Texts. In J. A. Sanders (szerk.): *Near Eastern Archeology in the Twentieth Century* (Garden City, NY, 1970), 167-177. o.; és Mari, *Biblical Archaeologist,* 34 (1971).

[24] Mózes I. 23:29-34.

[25] Idézi R. K. Harrison: *Introduction to the Old Testament* (London, 1970).

[26] C. H. Gordon: Abraham of Ur. In D. Win ton Thomas (szerk.): *Hebrew and Semitic Studies Presented to* G. *R. Driver* (Oxford, 1962), 77-84. o.; E. A. Speiser: *Genesis, Anchor Bible* (Garden City, NY, 1964). Lásd még M. Grunberg: Another Look at Rachel's Theft of the Terraphin, *Journal of Biblical Literature,* 81 (1962).

[27] Kenyon: *The Bible and Recent Archaelogy,* 7-24. o.

[28] J.-R. Kupper: *Les Nomades de Mésopotamie au temps des rois de Mari* (Paris, 1957); I. J. Gelb: The Early History of the West Semitic Peoples, *Journal of Cuneiform Studies,* 15 (1961).

[29] E. A. Speiser: The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting. In Judah Goldin (szerk.): *The Jewish Experience* (Yale, 1976).

[30] Mózes I. 26:16.

[31] Mózes 1.16:12.

[32] J. L. Myers: *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (London, 1955); Albright: *Yahweh and the Gods of Canaan,* l-25. o.; S. Daiches: *The Song of Deborah* (London, 1926).

[33] S. W Baron: *Social and Religious History of the Jews* (2. kiad., New York, 1952), I. 44. o.; R. Grant: *A History of Ancient Israel,* 32. skk.

[34] Józsué 24:2.

[35] Ésaiás 29:22.

[36] Speiser: i. m.

[37] G. E. Wright: How Did Early Israel Differ from Her Neighbours? *Biblical Archaeology,* 6 (1943); Baron: i. m. I. 48. o.

[38] Mózes I. 22:2 szerint „vedd a te fiadat, ama te egyetlenegyedet", amin természetesen a Sárától született fiú értendő.

[39] *Encyclopaedia Judaica,* II. 480-486. o.; Philo: *De Abrahamo,* 177-199. o, 200-207. o.; Maimonidész: *Tévelygők útmutatója,* 3:24; Nahmanides: *Works.* Szerk. C. B. Chavel (London, 1959), I. 125-126. o.

[40] *Fear and Trembling (Félelem és reszketés.* Ford. Osiris, 2001.)

[41] Ernst Simon in *Conservative Judaism* 12 (1958. tavasz).

[42] Mózes I. 22:14.

[43] Uo. 22:18.

[44] A témát szellemesen fejti ki Dan Jacobson: *The Story of the Stories: The Chosen People and its God* (London, 1982) c. művében.

[45] Ávót 6:10 (barajta, Kinján Torá); idézi Samuel Belkin in *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).

[46] Midrás Tehillim 24:3.

[47] Mózes III. 25:23; Krónika I. 29:15; Zsoltárok 39:12.

[48] Mózes I. 15:1-6.

[49] Mózes I. 17:8.

[50] W. D. Davies: *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley, 1982), 9-17. o.

[51] Gerhard von Rad: *The Problem of the Hexateuch and Other Essays* (ford. Edinburgh, 1966); J. A. Sanders: *Torah and Canon* (Philadelphia, 1972).

[52] Lásd Mózes I. 32:28 és 35:10.

[53] Lásd Mózes I. 37:1.

[54] Mózes I. 29:30; 35:16-18; 48:5-6.

[55] Mózes I. 25:13-16; 22:20-24; 10:16-30; 36:10-13.

[56] W F. Albright: The Song of Deborah in the Light of Archaeology, *Bulletin of the American School of Oriental Research,* 62 (1936); H. M. Orlinsky: The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges, *Oriens Antiquus,* l (1962).

[57] O. Eissfeld in *Cambridge Ancient History,* II. XXXIV fej., The Hebrew Kingdom, 537. skk.

[58] Mózes I. 14:18-20; 17:1; 21:33.

[59] Sichemhez lásd W Harrelson – B. WAnderson – G. E. Wright: Shechem, „Navel ofthe Land". In *Biblical Archaeologist,* 20 (1957).

[60] Mózes I. 48:22.

[61] Józsué 8:30-35.

[62] *Cambridge Ancient History,* II. 314-317. o.

[63] Baron: i. m. I. 22.

[64] Mózes I. 41:39.

[65] *Encyclopaedia Judaica,* X. 205.

[66] Mózes II. 1:11.

[67] *Cambridge Ancient History,* II. 321-322. o.

[68] H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 42. skk.

[69] A Királyok I. 6:1 utalása szerint a négyszáznyolcvanadik évben azután, hogy Izrael gyermekei kijöttek Egyiptom földjéről, Salamon Izráel fölötti uralmának negyedik évében… Izrael történetében Salamon uralkodása az első, amelynek idejéről pontos ismereteink vannak.

[70] B. Couroyer: La résidence Ramesside du Delta et la Rames Biblique, *Revue biblique,* 53 (1946).

[71] Ben Sasson: i. m. 44. o.; *Cambridge Ancient History,* II. 322-323. o.

[72] Mózes V 4:23-24; Mózes II. 19:4-6.

[73] Mózes II. 4:10. skk.

[74] Mózes II. 18:14-24.

[75] Szifra 45d; *Encyclopaedia Judaica,* XII. 568. o.

[76] *Praeparatio Evangelica* című művében (9:26-27. stb.) Eusebius (megh. kb. Kr. u. 359) e hagyomány jelentős részét összefoglalta.

[77] Josephus: *Contra Apionem,* 2:154.

[78] Philo: *Questiones et Solutiones in Genesin,* 4:152; *De Providentia,* lll. o.

[79] Numenius: *Fragments* (szerk. E. A. Leemans, 1937), 19., 32. o.

[80] Közli Josephus in *Contra Apionem,* 1:228 skk.; Théodore Reinach: *Textes d'auteurs grecs et romains rélatifs au Judaisme* (Paris, 1895).

[81] Marx Engelsnek, 1861. május 10.; 1862. július 30. *Marx-Engels Works,* XXX. kötet, 165., 259. o.

[82] *Mózes és az egyistenhit* (Budapest, Európa Könyvkiadó, 1987).

[83] Mózes 11.1:9-10.

[84] C. J. Gadd: *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (London, 1948).

[85] Speiser: i. m.

[86] Enid B. Mellor (szerk.): *The Making of the Old Testament* (Cambridge, 1972).

[87] A törvényekre példákat lásd James B. Pritchard (szerk.): *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3. kiad., Princeton, 1969).

[88] Moshe Greenberg: Some Postulates of Biblical Criminal Law. In Goldin: i. m.

[89] Mózes V. 22:22-23; Mózes III. 20:10.

[90] Mózes II. 21:22 skk.

[91] Mózes II. 21:29; lásd A. van Selms: The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law, *Archiv Orientali,* 18. (1950).

[92] Mózes V. 23:16; 5:9; Mózes II. 20:5. A bibliai elbeszélésekben azonban találkozunk a taliójog alkalmazásával, lásd például Saul fiait. Józsué 7; Sámuel II. 21.

[93] Mózes V. 25:3; E. A. Hoebel: *The Law of Primitive Man* (Harvard, 1954); G. R. Driver – J. C. Miles: *The Babylonian Laws,* két kötetben (Oxford, 1952); W. Kornfeld: L'Adultère dans l'orient antique, *Revue biblique,* 57 (1950).

[94] J. J. Stamm – M. E. Andrew: *The Ten Commandments in Recent Research* (New York, 1967).

[95] Pritchard: *Ancient Near Eastern Texts,* 35. o.; Ch. Maystre: *Les declarations d'innocence* (Le Caire, 1937) 23. skk.

[96] G. Mendenhall: *Biblical Archaeology,* 17 (1954).

[97] Jól olvasható, ritkított formában, bibliai szövegutalásokkal lásd *Encyclopaedia Judaica,* V. 763-782. o.

[98] Mózes II. 21:1-től 22:16-ig; O. Eissfeldt in *Cambridge Ancient History, II.* XXXIV. fej., 563. o.; lásd J. P. M. Smith: *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago, 1960).

[99] A. van Selms: *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (New York, 1954).

[100] D. R. Mace: *Hebrew Marriage* (New York, 1953).

[101] Roland de Vaux: *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (ford. New York, 1961), 46-47. o.

[102] J. M. Sasson: Circumcisio n in the Ancient Near East, *Journal of Biblical Literature,* 85 (1966).

[103] Mózes II. 4:25; Józsué 5:2-3.

[104] Baron: i. m. I. 6-7. o.

[105] Ezékiel 20:12.

[106] Mózes III. 17:14; Mózes I. 9:4; Mózes I. 38:24. Lásd I. M. Price: Swine in Old Testament *Taboos, Journal of Biblical Literature,* 44 (1925).

[107] Királyok I. 22:11.

[108] Királyok II. 2:23.

[109] A. H. Godbey: Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient, *American Journal of Semitic Languages,* 46 (1929-1930).

[110] Hivatkozásokkal ellátott példákat lásd George Fohrer: *History of Israelite Religion* (ford. London, 1973), 233. o.

[111] Von Rad: i. m. Some Aspects of the Old Testament World View.

[112] Mózes II. 34:13-16.

[113] Ezen a nézeten volt Simeon ben Ásszái Misná-tudós; Szifra a Mózes III.19:18-ról.

[114] *Contra Apionem* (Loeb Classic, 1951), II.165.

[115] Bráchót 2, 2.

[116] *De Specialibus Legibus* (Loeb Classics, 1950), IV. 237.

[117] Belkin: i. m. 15-18. o.

[118] A Korinthusbeliekhez I. 1:19-20.

[119] A Sínai-hegy elhelyezkedéséről lásd *Cambridge Ancient History,* II. 324. skk.

[120] Baron: i. m. I. 48-49. o.

[121] Uo. I. 23. o.

[122] Vö. W. F. Albright: Exploring in Sinai with the University of California Expedition, *Bulletin of the American School of Oriental Research,* 109 (1948).

[123] *Cambridge Ancient History,* II. 327.

[124] Mózes II. 17:8-13.

[125] Mózes IV. 27:15-21; Mózes V. 34:9.

[126] Józsué 6:16-20.

[127] Józsué 6:21, 26; Kathleen Kenyon: *Digging Up Jericho* (London, 1957).

[128] Józsué 9:27.

[129] James B. Pritchard: *Gibeon, Where the Sun Stood Still: The Discovery of a Biblical City* (Princeton, 1962).

[130] Józsué 10:9-13.

[131] Józsué 11:4-11.

[132] Yigael Yadin: *Hazor: The Rediscovery of a Great City of the Bible* (London, 1975).

[133] Józsué 24:13.

[134] W. F. Albright: *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore, 1946), 194., 212. o. és *Archaeology and the Religion of Israel* (3. kiad. Baltimore, 1953), 3., 102. o.

[135] Baron: i. m. II. 55. o.

136 Bírák 4:8.
137 Bírák 3:15-30.
138 Bírák 4:17-21.
139 Bírák 11:1-3.
140 Bírák 11:37.
141 Bírák 16:28.
142 Lásd A. van Selms in *Journal of Near Eastern Studies,* 9 (1950).
143 Bírák 12:5-6.
144 Sámuel I. 21:13-14.
145 Sámuel II. 23:20-21.
146 Bírák 9.
147 Józsué 24:8, 13; Bírák 11:17 skk.; Sámuel II. 7:23; Mózes IV. 33:50 skk.
148 Mózes V. 9:4 skk.; lásd még 18:9-14, 29:22 skk. és Zsoltárok 44:3.
149 T. Dothan: Archaeological Reflections on the Philistine Problem, *Antiquity and Survival,* 2, 2/3 (1957).
150 J. A. Montgomery: Archival Data in the Book of Kings, *Journal of Biblical Literature,* 53 (1934).
151 Sámuel I. 10:5.
152 Királyok II. 3:15.
153 Ésaiás 28:7.
154 Sámuel I. 2:19.
155 Sámuel I. 15:22.
156 Grant: *History of Ancient Israel,* 118. o.
157 Sámuel I. 7:16-17.
158 Sámuel I. 10:17; 12: l-25.
159 Sámuel I. 10:25.
160 S. Mowinckel: General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom, *Numen,* IV. (1959).
161 Sámuel I. 8:22.
162 Sámuel I. 15:3.
163 Sámuel I. 14:52.
164 Sámuel I. 17:39.
165 Sámuel I. 16:18.
166 *Cambridge Ancient History,* II. 579-580. o.
167 Sámuel II. 20:1.
168 Albright: *Archaeology and the Religion of Israel,* 158. skk.
169 Sámuel II. 5:8.

[170] Kathleen Kenyon: *Royal Cities of the Old Testament* (London, 1971) és *Digging UpJerusalem* (London, 1974); *Encyclopaedia Judaica,* IX. 1379-1382. o.

[171] Belkin: i. m. 117.

[172] Királyok I. 5:3.

[173] De Vaux: i. m. 253-265. o.

[174] Királyok I. 2:3-4.

[175] Sámuel II. 18:7.

[176] Királyok I. 5:13-16.

[177] Királyok I. 9:15.

[178] Kenyon: *The Bible and Recent Archaeology,* 4. fej. Palestine in the Time of David and Solomon, 44-66. o.

[179] *Cambridge Ancient History,* II. 589. o.

[180] Kenyon: *Royal Cities.*

[181] Királyok I. 4:7-19.

[182] Királyok I. 11:1.

[183] Lásd Nelson Glueck megállapításait in *The Bulletin of the American School of Oriental Research* (1938-1940); Királyok I. 9:26.

[184] Királyok I. 7:1-12.

[185] Kenyon: *Royal Cities.*

[186] Joan Comay: *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London, 1975).

[187] Haran: *Temple and Temple Service,* 28. skk.

[188] Mózes IV. 10:35-36.

[189] De Vaux: i. m. 305. skk.

[190] Királyok I. 12:4.

[191] Királyok I. 12:14.

[192] Királyok I. 22:34-37.

[193] Mózes V. 27:17.

[194] Királyok I. 17:3-4.

[195] Királyok I. 21:25-26.

[196] Királyok II. 2:23-24.

[197] Grant: *History of Ancient IsraeL,* ll. fej. Northern Prophets and History, 122-134. o.

[198] Királyok II. 10.

[199] Királyok I. 21:19-20.

[200] Ámosz 5:21-24.

[201] Ámosz 7:10-13.

[202] Bábá Bátrá 9a; Shalom Spiegel: Amos v. Amaziah. In Goldin: i. m.

[203] Királyok II. 7:23-24.
[204] Hóseás szövegelemzéséhez lásd *EncyclopaediaJudaica,* VIII. 1010-1025. o.
[205] Hóseás 8:7; 10:13.
[206] Hóseás 4:11.
[207] Hóseás 5:9; 4:5; 9:7. Lásd Grant: *History of Ancient Israel,* 129. skk.
[208] Hóseás 6:1-2.
[209] Királyok II. 11:15-17.
[210] Krónika II. 32:3-5.
[211] Kenyon: *Royal Cities.*
[212] Királyok II. 19:35; Hérodotosz: *Historia,* II. könyv 141. o.
[213] Királyok II. 18:21.
[214] Királyok II. 23:21-23.
[215] *Encyclopaedia Judaica,* IX. 44-71. o.; O. Eissfeldt: *The Old Testament, an Introduction* (London, 1965), 301-330. o.
[216] Grant: *History of Ancient Israel,* 148-149. o.
[217] Ésaiás 21:11; 22:13; 38:1; 5:8; 3:15.
[218] Ésaiás 1:18; 6:3; 2:4; 35:1.
[219] Ésaiás 7:14; 11:6; 9:6.
[220] H. H. Rowley: *The Faith of Israel* (London, 1953), 122. o.; Ésaiás 42:1-4; 49:1-6 stb.
[221] Királyok II. 3:27; Zsoltárok 89:6-9; Mózes I. 20:1 skk.; 12:10 skk.; Mózes II. 7:8 skk.
[222] Ésaiás 44:6.
[223] Fohrer: i. m. 172. skk., 324-325. o.; lásd még N. W. Snaith: The Advent of Monotheism in Israel, *Annual of Leeds Univ. Oriental Society,* V. (1963-1965).
[224] J. P. Hyatt: *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope* (New York, 1958).
[225] Jeremiás 5:23; 5:31.
[226] Jeremiás 20:14; 15:18; 11:19.
[227] Királyok II. 24:14 skk.
[228] Királyok II. 25:18 skk.
[229] Jeremiás 44:28.

MÁSODIK RÉSZ – A JUDAIZMUS

[1] Ezékielhez lásd G. von Rad: *Old Testament Theology* II (1965), 220-237 o.; *Encyclopaedia Judaica,* VI. 1078-1098. o.
[2] Ezékiel 1:3.
[3] Ezékiel 37:1-10.

[4] Ezékiel 18:1 skk.

[5] Mózes V. 6:6-8.

[6] Ésaiás 40:4; lásd még 10:33; 14:12; 26:5-6; 29:18; 47:8-9.

[7] Sámuel I. 2:1-10.

[8] S. W. Baron: *Social and Religious History of the Jews* (2. kiad., New York, 1952), I. 22. o.

[9] B. Porten: *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (New York, 1968).

[10] W. D. Davies: *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley, 1982), 70. o.

[11] Kürosz vallási hitéhez és annak következményeihez lásd W D. Davies Louis Finkelstein (szerk.): *Cambridge History of Judaism* (Cambridge, 1984), I. 281. skk.

[12] Idézve uo. 287. o.

[13] Ésaiás 45:1.

[14] Ezsdrás 1:1-4.

[15] Ezsdrás 4:1 skk.

[16] *Cambridge History of Judaism,* 70-74., 135-136. o.

[17] Nehémiás 4:18.

[18] *Cambridge History of Judaism,* 344. o.

[19] Uo. 398-400. o.

[20] Nehémiás 10:28.

[21] Bírák 8:14.

[22] Baron: i. m. I. 8. lábjegyzet, 323. o.

[23] *Contra Apionem,* 1:37.

[24] R. K. Harrison: *Introduction to the Old Testament* (London, 1970).

[25] Mózes V. 4:2., valamint 12:32.

[26] Krónika I. 2:5.

[27] Szanhedrin 12:10.

[28] C. D. Ginsburg: *Introduction to the Maseretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (1966, H. M. Orlinsky kiad.); H. B. Swete: *An Introduction to the Old Testament in Greek* (London, 1968); F. G. Kenyon: *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (London, 1965); M. Gaster: *The Samaritans: Their History, Doctrine and Literature* (London, 1925); Harrison: i. m.; *Encyclopaedia Judaica,* IV. 814-836. o.; V. 1396. skk.

[29] Józsué 8:29; 4:20.

[30] Zsoltárok 3, 5, 6, 7, 9-10, 13, 17, 22, 25-28, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 52, 54-57, 59, 61, 63, 64, 69, 71, 77, 86, 88, 102, 120, 123, 130, 140-143.

[31] Példabeszédek 22:17-től 23:11-ig.

[32] Jóbhoz lásd különösen H. H. Rowley: The Book of Job and its Meaning. In *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament* (London, 1963) és ugyancsak tőle *Submission in Suffering and Other Essays* (London, 1951); Harrison: i. m.; E. F. Sutcliffe: *Providence and Suffering in the Old and New Testaments* (London, 1955); a Jób könyvéről szóló irodalomhoz lásd C. Kuhl in *Theological Review,* 21 (1953).

[33] Ben Szirá 24:3-10.

[34] A Korinthusbeliekhez I. 1:19-27; lásd Gerhard von Rad: *Problems of the Hexateuch and Other Essays* (ford. Edinburgh, 1966).

[35] Makkabeusok I. 9:27.

[36] Zakariás 13:3 skk.

[37] Ben Szirá 24:33; Enid B. Mellor (szerk.): *The Making of the Old Testament* (Cambridge, 1972).

[38] Roland de Vaux: *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (ford. New York, 1961), 343-344. o.; legkorábbi hivatkozásokhoz lásd *Encyclopaedia Judaica,* XV. 579-581. o.

[39] Ezsdrás 2:64-65; Jeruzsálem lakossága a Pseudo-Hecateusban, idézi Josephus: *Contra Apionem,* 1:197; *Encyclopaedia Judaica,* XIII. 870. o.

[40] Dániel 7:7.

[41] Prédikátor 5:8 skk.; 6; lásd Martin Hengel: *Judaism and Hellenism* (ford. 2 kötet, London, 1974), I. 14-31. o.

[42] Davies: i. m. 61. o.; Harrison: i. m.

[43] Jónás 4:11. Lásd Michael Grant: *A History of Ancient Israel* (London, 1984), 194-195. o.

[44] Hengel: i. m. I. 165-169. o.; II. 46. o., 59-61. jegyzet.

[45] Uo. I. 55-57. o.

[46] E. Bickermann: *From Ezra to the Last of the Maccabees: The Foundations of Post-Biblical Judaism* (New York, 1962); Hengel: i. m. I. 270. o.

[47] Jád. 4:6 (Kr, u. 1. sz.)

[48] Iszokratész: *Panegyr,* 4:50; H. C. Baldry: *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge, 1966), 69. skk.

[49] Szota 49b; idézi Hengel: i. m. I. 76. o.; lásd még uo. 300. skk.

[50] Makkabeusok II. 4:12-14.

[51] H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 202. skk.

[52] Szukkót. 56b.

[53] Ezsdrás 7:26.

[54] Makkabeusok II. 13:3 skk.; Josephus: *A zsidók története,* 12:384.

[55] Makkabeusok I. 13:42.

[56] Makkabeusok I. 13:51. A válság részleteihez lásd Ben Sasson: i. m. 202-216. o.

[57] Hengel: i. m. 291. skk.

[58] E. Ebner: *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period* (New York, 1956).

[59] Mózes V. 31:19.

[60] Josephus: *A zsidók története*, 13:280.

[61] Uo. 13:300.

[62] Szanhedrin 19a; Sot. 47 a; Kid. 66a.

[63] Josephus: *A zsidók története*, 14:380.

[64] Heródesről lásd Stewart Perowne: *The Life and Times of Herod the Great* (London, 1956); F. O. Busch: *The Five Herods* (New York, 1958).

[65] *Encyclopaedia Judaica,* XIII. 871. o.

[66] Mózes V. 16:16; Mózes II. 23:17.

[67] Heródes Templomához lásd Joan Comay: *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London, 1975); Kathleen Kenyon: *Digging Up Jerusalem* (London, 1974); *Encyclopaedia Judaica,* VIII. 383-385. o.; XV. 961. skk.

[68] *A zsidók története,* 15:380-425; *A zsidó háború,* 5:184-247.

[69] Josephus: *A zsidó háború,* 4:262; 5:17; *A zsidók története*, 16:14.

[70] Josephus: *A zsidó háború*, 6:282.

[71] Görögök és zsidók viszonyához lásd Hengel: i. m. különősen 310. skk.; W. W. Tam – G. T. Griffith: *Hellenist Civilization* (3. kiad., London, 1952).

[72] Hálaadó zsoltár a kumráni egyes számú barlangból; vö. *Encyclopaedia Judaica,* III. 179. skk.

[73] Dániel 12: l-2.

[74] Hénoch 1-5 o.; 37-71. o. Lásd H. H. Rowley: *The Relevance of Apocalyptic* (London, 1947).

[75] Mózes IV. 25:7-15.

[76] Josephus: *A zsidó háború,* 2:118.

[77] Lásd például S. G. F. Brandon: *Jesus and the Zealots* (London, 1967) és *The Trial of Jesus of Nazareth* (London, 1968); W. R. Farmer: *Maccabees, Zealots and Josephus* (London, 1956).

[78] A. Dupont-Sommer: *The Jewish Seet of Qumran and the Essenes* (New York, 1954); H. A. Butler: *Man and Society in the Qumran Community* (London, 1959).

[79] Ben Sasson: i. m. 253-254. o.; C. F. Kraeling: *John the Baptist* (London, 1951).

[80] Ésaiás 40:3.

[81] Sámuel II. 7; 23:1; 22:44-51.

[82] Például Zsoltárok 18; Ámosz 9:11-12; Hóseás 11:10; Ezékiel 37:15 skk.

[83] Apostolok cselekedetei 5:34-40.

[84] M. Hooker: *Jesus and the Servant* (London, 1959).

[85] John Bowker: *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1983), különösen 1-20. o.

[86] G. F. Moore: *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (London, 1927), I. 72-82. o.; Bowker: i. m. 32-33. o.

[87] Peszikta 66a; Szukkót 20a; lásd *Encyclopaedia Judaica,* VIII. 282-285. o.

[88] Sábbát 31a.

[89] Márk 7:14-15; Bowker: i. rn. 44. skk.

[90] E. Bammel (szerk.): *The Trial of Jesus* (London, 1970), különösen The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial.

[91] J. Blinzner: The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period és E. Bammel: Crucifixion as a punishment in Palestine. In E. Bammel: i. m. 147-161. és 162-165. o.

[92] *Encyclopaedia Judaica,* X. 12-13. o. és bibliográfia; H. Cohn: *The Death of Jesus* (New York, 1971); S. G. F. Brandon: *The Trial of Jesus of Nazareth* (London, 1968).

[93] Például E. R. Goodenough: Paul and the Hellenization of Christianity. In J. Neusner (szerk.): *Religions in Antiquity* (Leiden, 1968), 22-68. o.

[94] Samuel Sandmel: *Judaism and Christian Beginnings* (Oxford, 1978), 308-336. o.

[95] E. P. Sanders: *Paul and PalestinianJudaism* (London, 1977), 555-556. o.

[96] Márk 14:24-28.

[97] A Galátziabeliekhez 3:29; A Rómabeliekhez 4:12-25.

[98] Pál a Kolossébeliekhez, 3:9-11.

[99] Apostolok cselekedetei, 7:48-60.

[100] Apostolok cselekedetei, 15:5 skk.; A Galátziabeliekhez 2:6-9.

[101] J. N. Sevenster: *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (Leiden, 1975), 89. skk.

[102] Idézve uo. 90. o.

[103] *Contra Apionem,* 1:71.

[104] Diodorus: *Bibliotheca,* 34:1, 1 skk.; idézi *Encyclopaedia Judaica,* III. 87. skk.

[105] Példabeszédek 12:3-11.

[106] Sevenster: i. m. 8-11. o.

[107] Josephus: *A zsidók története,* 14:187, 190 skk.

[108] Uo. 19:28 skk.

[109] Idézi *Encyclopaedia Judaica,* III. 90. o.

[110] Tacitus: *História,* 5:13.

[111] Ben Sasson: i. m. 296. skk.

[112] Shaye J. D. Cohen: *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian* (Leiden, 1979), függelék 1, 243. skk.; 253. skk.

[113] Felsorolva uo. 3-23. o.

[114] Uo. 238-241. o.

[115] Uo. 181. o.

[116] Josephus beszámolójának elemzéséhez lásd uo. 230. skk.

[117] Josephus: *A zsidó háború,* 2:408, 433.

[118] Yigael Yadin: *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (London, 1966).

[119] Tacitus antiszemitizmusához lásd *História,* 5:1-13; *Évkönyvek,* 15:44; lásd továbbá Iuvenalis *Saturae* című költeményét, 14:96 skk.

[120] Cassius Dio: *Roman History,* 69. könyv.

[121] Eusebius: *Egyháztörténet,* 4:6, 2; Mózes IV. 24:17.

[122] Jeruzsálemi Talmud, Tá'án 4:7, 68 d; idézi *Encyclopaedia Judaica*, II. 488-492. o.

[123] Ákívához lásd L. Finkelstein: *Akiva, Scholar, Saint and Martyr* (New York, 1962-es kiad.) A lázadáshoz való csatlakozásáról lásd Chaim Raphael: *A Coat ofMany Colours* (London, 1979), 190-198. o.

[124] Tá'án 4:68d; *Encyclopaedia Judaica,* VI. 603. o.

[125] Yigael Yadin: *Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (New York, 1963).

[126] Cassius Dio: *Roman History,* 69. könyv.

[127] Idézi Comay: i. m.; Kenyon: *Digging Up Jerusalem.*

[128] S. G. Wilson: *Luke and the Law* (Cambridge, 1983), 103-106. o.

[129] S. G. E Brandon: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (2. kiad., London, 1957).
[130] Barnabas Lindars: *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research* (London, 1983).
[131] Lásd például Geza Vermes: *Jézus és a judaizmus világa* (Osiris, 1997).
[132] Franz Mussner: *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith* (ford. Philadelphia, 1984), 180. skk.
[133] 4 Q Fl 1:8, idézi Mussner: uo. 185. o.; János 8:37-44.
[134] Máté 27:24 skk.
[135] E. Hennecke – W. Schneemelcher: *New Testament Apocrypha* (Philadelphia, 1965), 1:179 skk.
[136] Ben Szirá 36:7.
[137] Wayne A. Meeks: *The First Urban Christians* (Yale, 1984).
[138] Philo: *Complete Works,* 12 kötetben, szerk. és ford. E H. Colson és G. H. Whitaker (Cambridge, 1953-1963); E. R. Goodenough: *Introduction to Philo Judaeus* (London 2. kiad., 1962).
[139] Ávót Dirabbi Nátán B, 31.
[140] G. Bader:*Jewish Spiritual Heroes* (New York, 1940), I. 411-436. o.
[141] Rachel Wischnitzen: *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue* (Chicago, 1948).
[142] C. Hollis–Ronald Brownrigg: *Holy Places* (London, 1969); Moshe Perelman–Yaacov Yanni: *Historical Sites in Israel* (London, 1964).
[143] A tárgyalt témák teljes listáját lásd *Encyclopaedia Judaica,* XV. 751. o.
[144] Uo. 1283-1285 o.
[145] Leviticus Rábbá 34, 3; Philo: *Leg. All.,* 3:69; *De Pot.,* 19-20; Táánit 11a; Jer. Nedárim 9, 1 (41 b); idézi Samuel Belkin: *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).
[146] Szanhedrin 4, 5.
[147] Hilkót Rozeá 1, 4.
[148] Szifra a Mózes II. 22:6-ról; Mechilta a Mózes II. 22:6-ról; idézi Belkin: i. m.
[149] Mózes V 17:15; Philo: *Spec. Leg.,* 4:157, idézi Belkin: i. m.
[150] Ávót 4, 8.
[151] Bráchót 55a.
[152] Jer. Sábbát 3d.
[153] Horájót 3, 7-8, idézi Belkin: i. m.
[154] Bábá Kámmá 8, 1.

[155] Bábá Báthrá 2b; Bábá Meciá 108b; Bábá Bátrá 6b, 21a. Idézi Belkin: i. m.

[156] Belkin: i. m. 134. skk.

[157] Philo: *De Sacr. Ab.,* 121-125. o.

[158] Példabeszédek 3:17.

[159] Zsoltárok 29:11; Tractatus Ukszin 3:12; idézi Meyer Waxman: *Judaism, Religion and Ethics* (New York, 1958).

[160] Ésaiás 52:7.

[161] Idézi Waxman: i. m. 187-190. o.

[162] *Contra Apionem,* II. 177-178. o.

[163] Kiddusin 71a.

[164] Ben Sasson: i. m. 373-382. o.

[165] E Holmes Duddon: *The Life and Times of St Ambrose,* 2 kötet (Oxford, 1935).

[166] Charles C. Torrey: *The Jewish Foundation of Islam* (Yale, új kiad. 1967).

HARMADIK RÉSZ – KATEDOKRÁCIA

[1] A. Adler (szerk.): *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (London, 1840-1841, újranyomás New York, 1927).

[2] Andrew Sharf: *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (London, 1971), 21. o.

[3] Uo. 25-26. o.

[4] Idézve uo. 136. o.

[5] Cecil Roth: *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia, 1961), The Jew as European.

[6] Uo. 40-44. o.

[7] Irving A. Agus: *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe,* 2 kötet (Leiden, 1965), I. 9. o.

[8] Fritz M. Heichelheim: *An Ancient Economic History,* 2 kötet (ford. Leiden, 1965), I. 104-156. o.

[9] Például Sámuel I. 22:2; Királyok II. 4:1; Ésaiás 50:1; Ezékiel 22:12; Nehémiás 5:7, 12:13.

[10] BM 5:11, 75b; Jad, Malve 4:2; BM 5:2; BM 64b; BM 5:10, 75b; Toszeftá, BM 6:17.

[11] BM 65a, 68b, 104b, 61b; Toszeftá, BM 5:22, 5:23; Szanhedrin: 3; BM 61b, 71a stb. *Encyclopaedia Judaica,* XII. 244-256. o.; XVI. 27-33. o.

[12] Philo: *De Virtutibus*, 82.

[13] R. Ismáél Mechiltája a Mózes II. 22:25-ről; Makkabeusok I. 24a; BM 70b.

[14] Toszeftá a BM 70b-hez.

[15] Responsa Máchárik 118, 132.

[16] Bát Jeor: *The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam* (London, 1985), 45-55. o.

[17] S. Katz: *The Jews in the Visigothic Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge, 1937).

[18] Példabeszédek 8:22 skk.; Prédikátor 1:1-5, 26; 24:1 skk.; 34:8.

[19] Ávót 3:14; Lev. R. 19:1; Ávót di R. Nátán 31:91; Mózes II. 2:14, 51.

[20] Példabeszédek 8:14.

[21] Szifré, Mózes V. 41; Ex. Rábbá 30, 10; Tánhumá, Mispátim 2; Philo: *Spec. Leg.*, III. 1-7. o. Idézi Samuel Belkin: *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961). E. R. Goodenough: *The Politics of Philo Judaeus* (Yale, 1938), 16. skk.

[22] S. D. Goitein: *A Mediterranean Society* (California, 1971), II. The Community, 205-206. o.

[23] Uo. 198-199. o.

[24] Idézi Mark R. Cohen: *Jewish Self-Government in Medieval Egypt* (Princeton, 1980), 7-9. o.

[25] Uo. 94. skk.

[26] Goitein: i. m. III. The Family, 3-5. o.

[27] Uo. I. 1-28. o. és S. D. Goitein: *Studies in Islamic History* (Leiden, 1966), 279-295. o.; *Encyclopaedui Judaica,* VII. 404-407. o.; XIV. 948-949. o.

[28] S. D. Goitein: *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton, 1973), 227-229. o.

[29] Mózes I. 37:35; a levelet idézi Goitein: *Letters of Medieval Jewish Traders,* 207. o.

[30] Moses Maimonides. In Alexander Marx: *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), 42. o.

[31] Idézi Marx, uo. 38. o.

[32] Uo. 31. o.

[33] Uo. 32-33. o.

[34] Goodenough: i. m. 8-19. o.

[35] Marx: i. m. 29-30. o.

[36] Maimonides and the Seholars of Southern France, uo. 48-62. o.

[37] Arthur Hyman: Maimonides' Thirteen Principles. In Alexander Altmann (szerk.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard, 1967), 119-144. o.

[38] Erwin I. J. Rosenthal: Maimonides' Conception of State and Society. In *Studia Semitica,* 2 kötet (Cambridge, 1971), I. 275. skk.
[39] *Tévelygők útmutatója,* 3:27; Hyman: i. m.
[40] Cecil Roth: The People and the Book. In *Personalities and Events in Jewish History,* 172. skk.
[41] Isadore Twersky: Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah. In Altmann: i. m. 95-118. o.
[42] Marx: i. m. 38-41. o.
[43] *Tévelygők útmutatója,* 2:45; Alexander Altmann: Maimonides and Thomas Aquinas: Natural of Divine Prophecy. In *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981).
[44] Prédikátor 7:24.
[45] Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides. In Altmann: i. m.
[46] Idézi H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 545. o.
[47] Sir Hasirim Rábbá 2:14; idézve uo.
[48] Idézi Beryl Smalley: *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952), 78. o.
[49] Norman Golb: Aspects of the Historical Background of Jewish Life in Medieval Egypt. In Altmann: i. m. 1-18. o.
[50] Samuel Rosenblatt (szerk.): *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides* (New York, 1927), I. Introduction.
[51] S. D. Goitein: Abraham Maimonides and his Pietist Circle. In Altmann: i. m. 145-164. o.
[52] Egyes tudósok szerint Philo maga is misztikus volt, és szimbólumokban fejezte ki magát. Vö. E. R. Goodenough: *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period,* 12 kötet (New York, 1953-1968).
[53] A kabbalához lásd G. Scholem cikkét az *Encyclopaedia Judaicá-ban,* X. 489-653. o., és ugyancsak tőle: *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1965).
[54] Moses Narboni's „Epistle on Shi'ur Qoma". In Altmann: i. m. 228-231. o.; G. Scholem: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (2. kiad., New York, 1965), 36-42. o.
[55] R. Kaiser: *Life and Times of Jehudah Halevi* (New York, 1949).
[56] Goitein: *A Mediterranean Society,* II. The Community, 241-255; 255-264. o.
[57] Uo. III. The Family, 17-35. o.
[58] Uo. 46. o.

[59] Meyer Waxman: *Judaism: Religion and Ethics* (New York, 1958), Marriage, 113. skk.
[60] Goitein: *A Mediterranean Society,* III. 209-211. o.
[61] Waxman: i. m. 118. o. lábjegyzet.
[62] Goitein: *A Mediterranean Society,* III. 50. o.
[63] Malakiás 2:16.
[64] Goitein: *A Mediterranean Society,* III. 260. skk.
[65] Jevámót, 14, 1.
[66] Goitein: *A Mediterranean Society,* III. 352. o.
[67] Uo. II. 211. o.
[68] Uo. 148-160. o.
[69] Waxman: i. m. 32-36. o.
[70] Uo. 108. skk.; Goitein: *A Mediterranean Society,* II. 225. o.
[71] Waxman: i. m. 112. o.
[72] Mattenot Anijim 9:3; idézi Israel S. Chipkin: Judaism and Social Welfare. In Louis Finkeistein (szerk.): *The Jews,* 2 kötet (London, 1961), I. 1043-1076. o.
[73] Bábá Bátrá 8a.
[74] Idézi Goitein: *A Mediterranean Society,* II. 142. o.
[75] Bábá Bátrá 110a; Pészahim 113a; idézi Chipkin: i. m. 1067. o.
[76] Goitein: *A Mediterranean Society,* II. 138-42. o. és Függelékek A, B, C.
[77] Uo. II. 287. o.
[78] Uo. II. 279. o.
[79] B. Blumenkranz: *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris, 1960).
[80] Idézi Cecil Roth: The Medieval Conception of „The Unbelieving Jews". In *Personalities and Events.*
[81] A. M. Haberman (szerk.): *Massaeres of Germany and France* (Jerusalem, 1946).
[82] Uo. 94. o.; idézi Ben Sasson: i. m.
[83] Cecil Roth: *The Jews of Medieval Oxford* (Oxford, 1951), 83. o.
[84] Nikolaus Pevsner – John Harris: *The Buildings of England: Lincolnshire* (Harmondsworth, 1964), 158-159. o.
[85] V. D. Lipman: *The Jews of Medieval Norwich* (London, 1967).
[86] Cecil Roth: *Intellectual Activities of Medieval English Jewry* (British Academy, London, 1949), 65. o.; közli az orvosok listáját.
[87] Lipman: i. m. 6. fej. 95-112. o.
[88] Augustus Jessop–M. R. James (szerk.): *The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth* (Cambridge, 1896).

[89] Lipman: i. m. 54. o.

[90] Roth: *Personalities and Events,* 62-66. o., és ugyancsak tőle: *The Ritual Murder Libel and the Jews* (London, 1935); lásd még G. I. Langmuir: *Speculum* (1972), 459-482. o.

[91] Ralph de Diceto: *Imagines Historiarum,* II. 78. o., idézi Lipman: i. m.

[92] Roth: *Personalities and Events,* 61-62. o.

[93] Lipman: i. m. 59-64. o.

[94] Rothnak a rituális gyilkosságról szóló könyve közli XIV. Kelemen pápa 1759-es cáfolatát.

[95] Richard W. Emery: *The Jews of Perpignan* (New York, 1959), 4. fej.

[96] M. D. Davis: *Shetaroth: Hebrew Deeds of English Jews Before 1290* (London, 1888), 298. skk., idézi Lipman: i. m. 88. o.; Lipman jó néhány adóslevelet és törlesztési nyugtát is közread, 187. skk.

[97] Idézi Lipman: i. m.

[98] Uo. 68. o.

[99] H. G. Richardson: *English Jewry under the Angevin Kings* (London, 1960), 247-253., 127-173. o.

[100] J. W. F. Hill: *Medieval Lincoln* (London, 1948), 217-222. o.

[101] Richardson: i. m. 184-186. o.; M. Adler:Jews *of Medieval England* (London, 1939).

[102] Uo. 313-333. o.

[103] Solomon Grayzel: *The Church and the Jews in the Thirteenth Century* (New York, új kiad. 1966), 108. o.

[104] The People and the Book. In Cecil Roth: *Personalities and Events,* 174-175. o.

[105] The Medieval University and the Jew. Uo. 91. skk.

[106] Lefordítva 1933-ban, *My Life as German and Jew* címen.

[107] Jeremy Cohen: *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Semitism* (Cornell, 1982), 14. o.

[108] Uo. 242. o.

[109] Pierre Mandonnet: *St Dominic and His Work* (ford. St Louis, 1944), 61. o.

[110] Cohen: i. m. 13. o.

[111] A. G. Little: Friar Henry of Wadstone and the Jews, *Collecteana franciscana,* II (Manchester, 1922), 150-157. o.; idézi Cohen: i. m.

[112] Idézi Ben Sasson: i. m.

[113] *Encyclopaedia Judaica,* IV. 1063-1068. o.; P. Ziegler: *The Black Death* (London, 1969).

[114] Az atrocitások színhelyévé lett városok térképét lásd *Encyclopaedia Judaica,* IV. 1066. o.

[115] Hyam Maccoby (szerk. és ford.): *Judaism on trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (N ew Jersey, 1982).

[116] Idézi Grayzel: i. m. 241. o., 96. jegyzet.

[117] Idézi Maccoby: i. m. 32. o.

[118] Uo. 25. skk.

[119] Idézi Ben Sasson: i. m. 557-558. o.

[120] Maccoby: i. m. 54. o.

[121] Cecil Roth: The Disputation at Barcelona. *Harvard Theological Review,* XLIII (1950).

[122] Martin A. Cohen: Reflections on the Text and Context of the Disputation at Barcelona, *Hebrew Union College Annual* (1964); Y. Baer: *A History of the Jews in Christian Spain,* 2 kötet (ford. Philadelphia, 1961-1966), I. 150-162. o.

[123] Maccoby: i. m. 50. o.

[124] Idézi Gershom Scholem: *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-1676* (ford. London, 1973), 12. o.

[125] Peter Lineham: *Spanish Church and Society* (London, 1983).

[126] M. M. Gorce: *St Vincent Ferrer* (Paris, 1935).

[127] Tortosához lásd Maccoby: i. m.; A. Pacios Lopez: *La Disputa de Tortosa, 2* kötet (Madrid, 1957).

[128] Idézi Maccoby: i.m. 84. o.

[129] Uo. 86. o.

[130] A. Farinelli: *Marrano: storia di un vituperio* (Milano, 1925), 36. o.

[131] Idézi Haim Beinart: *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem, 1981), 3. o.

[132] Idézve uo. 3. o., 4. lábjegyzet.

[133] Idézve uo. 6. o.

[134] Baer: i. m. II. 292. o.

[135] Idézi Beinart: i. m. 66. o.

[136] Uo. 10-19. o.

[137] Uo. 34. o., 40. lábjegyzet; H. C. Lea: *A History of the Inquisition in Spam,* 4 kötet (New York, 1906-1907), kezdeteihez lásd az I. kötetet.

[138] A részletes számadatokat lásd Elkan Nathan Adler: *Auto da Fé and Jew* (Oxford, 1908) című művében, különösen a VIII. fej. 39. skk.

[139] Beinart: i. m. 36-42. o.

[140] Lea: i. m. i. 178. o.

[141] G. A. Bergenroth (szerk.): *Calendar of Letters… from Simancas* (London, 1861), I. VII. Henrik, XXXIV. skk.; idézi Beinart: i. m. 28. o.

[142] Idézi Baer: i. m. II. 382. o.

[143] Beinart: i. m. 130-135., 204-231. o. Lásd még ugyancsak tőle, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real,* 3 kötet (Jerusalem, 1974-1980).

[144] Lea: i. m. III. 83. skk.

[145] Beinart: i. m. 194. o.

[146] A megkülönböztetéshez lásd H. J. Zimmels: *Askenazim and Sephardim* (New York, 1958).

[147] M. Kaiserling: *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Portuguese and Spanish Discoveries* (London, 1907); Cecil Roth: Who Was Columbus? In *Personalities and Events,* 192. skk.

[148] Cecil Roth: The Jewish Ancestry of Michel de Montaigne. In *Personalities and Events,* 212. skk., közzéteszi családfáját a 324. o.-on. Lásd még Chaim Raphael: The Sephardi Diaspora. In *The Road from Babylon: The Story of Sephardi and Oriental Jews* (London, 1985), 127-158. o.

[149] Léon Poliakov: *Les Banquiers juifs et le Saint-Siege du XIII au XVII siedes* (Paris, 1965), 80-84., 147-156. o.

[150] Isaiah Shachar: *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motif and its History* (London, 1974).

[151] H. C. J. Duijker–N. H. Frijda: *National Character and National Stereotypes* (Amszterdam, 1960); lásd még H. Fiscg: *The Dual Image* (New York, 1971).

NEGYEDIK RÉSZ – A GETTÓ

[1] G. K. Anderson: *The Legend of the Wandering Jew* (London, 1965); S. W. Baron: *Social and Religious History of the Jews* (2. kiad., New York, 1952), 11., 177-182. o.; *EncyclopaediaJudaica,* XVI. 259-263. o.

[2] Idézi Lionel Kochan: *The Jew and his History* (London, 1977), 39. o.; lásd még Arthur A. Cohen: *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 12. skk.

[3] *Encyclopaedia Judaica,* VIII. 1203-1205. o.

[4] Cecil Roth: *Jewish Communities: Venice* (Philadelphia, 1930), 49. skk.

[5] Cecil Roth: The Origin of the Ghetto. In *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia, 1961), 226. skk.

[6] Roth: *Venice,* 106-107. o.

[7] Uo. 46. o.

[8] Simhah Luzzatto: *Essay on the Jews of Venice* (ford. Jerusalem, 1950), 122-123. o.

[9] Eszter 2:3.

[10] Idézi H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 691. o.

[11] J. Bloch: *Venetian Printers of Hebrew Books* (London, 1932), 5-16. o.; *Encyclopaedia Judaica,* V. 197. o.; XVI. 101. o.; IV. 1195-1197. o.

[12] Idézi Cecil Roth: The Background of Shylock. In *Personalities and Events,* 237. skk.

[13] Idézve uo. 250. o.

[14] Uo. 288-289. o.

[15] Israel Adler: The Rise of Art Music in the Italian Ghetto. In Alexander Altmann (szerk.): *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard, 1967), 321-364. o.

[16] Roth: *Personalities and Events,* 1-3. o.

[17] Alexander Marx: A Jewish Cause Célebre in Sixteenth Century Italy, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), 107-154. o.

[18] Cecil Roth: The Amazing Abraham Colorni. In *Personalities and Events, 296.* skk.

[19] Cecil Roth: A Community of Slaves. In *Personalities and Events,* 112. skk.

[20] Idézve uo. 114-115. o.

[21] W. L. Gundersheimer: Erasmus, Humanism and the Christian Kabbalah, *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* 26 (1963), 38-52. o.

[22] Idézi Jonathan I. Israel: *European Jewry in the Age of Mercantilism* (Oxford, 1985), 15. o.

[23] Vö. W Linden (szerk.): *Luthers Kampfschnften gegen das Judentum* (Berlin, 1936).

[24] Baron: i. m. XIII. 281-290. o.

[25] Israel: i. m. 13. o.

[26] Uo. 16. o.

[27] K. R. Strow: *Catholic Thought and Papal feuny Policy 1555-1593* (New York, 1977).

[28] Brian Pulhan: *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550-1670* (Oxford, 1983), 2. fej.

[29] Uo. 21. o.

[30] Lásd például H. R. Trevor-Roper: *Religion, the Reformation and Social Change* (London, 1967).

[31] Manasseh ben Israel: The Hope of Israel (London, 1652), közli Lucien Wolf (szerk.): in *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London, 1901), 50-51. o.

[32] Idézi Ben Sasson: i. m. 391. o.

[33] Idézi *Encyclopaedia Judaica,* XII. 244-256. o.

[34] Mózes V. 7:13.

[35] Mózes V. 15:6.

[36] Zsoltárok 34:10.

[37] Idézi Wemer Sombart: *The Jews and Modern Capitalism* (ford. London, 1913), 36. o.

[38] Ben Sasson: i. m. 670-679. o.

[39] Israel: i. m. 27-30. o.

[40] Erhard Oestreich: *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge, 1982), 45-56. o.; Israel: i. m. 38. o.

[41] Roth: *Vimice,* 305-306. o.; Benjamin Ravid: *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice* (Jerusalem, 1978), 30-33. o.; Israel: i. m. 47-48. o.

[42] H. I. Bloom: *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (London, 1937).

[43] O. Muneles: *The Prague Ghetto in the Renaissance Period* (London, 1965).

[44] Israel: i. m. 96.; 88-90.; 102. skk.; 117. o.

[45] S. Stern: *Court Jew* (London, 1950).

[46] Oppenheimerről lásd Israel: i. m. 123. skk.; Stern: i. m.; M. Grunwald: *Samuel Oppenheimer und sein Kreis* (Frankfurt, 1913); *Encyclopaedia Judaica,* XII. 1431-1433. o.

[47] Idézi *Encyclopaedia fudau:a,* III. 402-405. o.

[48] Israel: i. m. 121. o.

[49] B. D. Weinryb: *The Jews of Poland: a Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1880* (Philadelphia, 1972), 192-199. o.; *Encyclopaedia Judaica,* V. 480-484. o.

[50] Lásd Gerhard Scholem: Zohar: Manuscripts and Editions, *Encyclopaedia Judaica,* XVI. 211-212. o.

[51] [A szövegtörzsben nem szereplő végjegyzet, oda szúrtam be ahová valónak gondoltam – *a dig*.] Luriához lásd Gerhard Scholem: *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1965), 244-86., 405-415 o.; és *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah 1626-76* (ford. London, 1973), 28-44. o.

[52] Idézi Scholem: *Sabbatai Sevi,* 18. o.

[53] Reubenihez és Molchóhoz lásd Roth: *Venice,* 72. skk.
[54] R. J. Z. Werblowski: *Joseph Caro, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962).
[55] Idézi H. H. Ben Sasson: Messianic Movements, *Encyclopaedia Judaica,* XI. 1426. o.
[56] Ésaiás 25:15-18; Habakuk 3:5; Krónika 21:1; Mózes III. 16:8.; J. Trachtenberg: *The Devil and the Jews* (Philadelphia, 1943).
[57] J. Trachtenberg: *Jewish Magic and Superstuion* (New York, 1939).
[58] Zsoltárok 139:14-16.
[59] Roth: *Personalities and Events,* 78. skk.
[60] Idézi Ben Sasson: *Encyclopaedia Judaica,* XI. 1425-1426. o.
[61] Scholem: *Sabbatai Sevi,* 3. skk.
[62] Idézve uo.
[63] Idézi Scholem: *EncyclopaediaJudaica,* XlV. 1235. o.
[64] Cecil Roth: *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London, 1962), 139-164. o.; *Encyclopaedia Judaica,* VI. 1159-1160. o.
[65] Életéről lásd Cecil Roth: *Life of Manasseh ben Israel* (London, 1934).
[66] Jewish Physicians in Medieval England. In Roth: *Essays and Portraits,* 46-51. o.; Lucien Wolf: *The Middle Ages of Anglo-Jewish History 1290-1656* (London, 1888).
[67] P. M. Handover: *The Second Cecil* (London, 1959), XIII. fej. The Vile Jew.
[68] Cecil Roth: Philosemitism in England. In *Essays and Portraits,* 10-21. o.
[69] Az epizódról lásd Cecil Roth: The Mystery of the Resettlement. In *Essays and Portraits,* 86-107. o.
[70] Joseph J. Blau–S. W. Baron: *The Jews in the United States 1790-1840: A Documentary History,* 3 kötet (New York, 1963), I., Introduction, XVIII. skk.
[71] Idézve uo. XXI.
[72] Uo. XXIX. skk.
[73] Idézi Israel: i. m. 134. o.
[74] Uo. 129. o.
[75] Idézve uo.
[76] Uo. 130. o., O. K. Rabinowicz: *Sir Solomon de Medina* (London, 1974).
[77] A Salvadorokhoz lásd J. Picciotto: *Sketches of Anglo-Jewish History* (London, 1956), 109-115., 153-156. o.; Gideonhoz A. M. Hyamson: *Sephardim of England* (London, 1951), 128-133. o.
[78] A könyv angol fordításának címe *The Jews and Modern Capitalism* (London, 1913).

[79] Alexander Marx: *Studies in Jewish History and Booklore* (New York, 1969), Some Jewish Book Collectors, 198-237. o.

[80] Kommentár a Misna Szanhedrinhez, X. 1., idézi Kochan: i. m. 20. o.

[81] Uo. 55-57. o.; M. A. Meyer (szerk.): *Ideas of Jewish History* (New York, 1974), 117. skk.; S. W Baron: Azariah dei Rossi's Historical Method, *History and Jewish Historians* (Philadelphia, 1964), 205-239. o.

[82] Byron L. Sherwin: *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works ofJudah Loew of Prague* (New York, 1983).

[83] Az életrajzhoz lásd R. Kayser: *Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero* (New York, 1968); R. Willies (szerk): *Benedict de Spinoza: Life, Correspondence and Ethics* (London, 1870).

[84] Szöveg Williestől, i. m. 34-35. o. és *Encyclopaedia Judaica,* XV. 275-284. o.

[85] Willies: i. m. 35. o.

[86] Idézve uo. 72. o.

[87] L. Strauss: *Spinoza's Critique of Religion* (ford. New York, 1965).

[88] Dokumentumokat lásd in *Chronicon Spinozanum,* 3 kötet (Leiden, 1921-1923), I. 278-282. o.

[89] Jonathan Bennett: *A Study of Spinoza 's Ethics* (Cambridge, 1984), 32. skk.

[90] Idézve uo. 34. o.

[91] Spinoza gondolatmenetének értékeléséhez lásd Bertrand Russell: *History of Western Philosophy* (London, 1946), III. könyv, 1. rész, 10. fej.

[92] Mózes V. 21:18-20; Szanhedrin 8; 5; 71a; Jevamót 12, 1-2; idézi Samuel Belkin: *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London, 1961).

[93] J. R. Mintz: *In Praise of Ba'al Shem Tav* (New York, 1970); *Encyclopaedia Judaica,* IX. 1049. skk.; Martin Buber: *Origins and Meaning of Hasidism* (London, 1960).

[94] R. Schatz: Contemplative Prayers in Hasidism. In *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom* G. *Scholem* (Jerusalem, 1967), 209. skk.

[95] Idézve uo. 213. o.

[96] Uo. 216. o.

[97] L. Ginzburg: *The Gaon, Rabbi Elijah* (London, 1920).

[98] Idézi *Encyclopaedia Judaica,* VI. 653. o.

[99] Arthur A. Cohen: *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 20. skk.

[100] Idézve uo. 24. o.

[101] Isaac Eisenstein Barzilay: The Background of the Berlin Haskalah. In Joseph L. Blaud et al. (szerk.): *Essays on Jewish Life and Thought* (New York, 1959).

[102] Idézi Cohen: i. m.

[103] Alexander Altmann: *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981) és *Moses Mendelssohn: A Biographical Study* (University of Alabama, 1973).

[104] Idézi Altmann: *Essays.*

[105] Cohen: i. m. 27-29. o.

[106] Idézi *Encyclopaedia Judaica,* VI. 153. o.

[107] Blau és Baron: i. m. XXII-XXIII. o.

[108] Roth: *Personalities and Events,* 256-270. o.

[109] Lásd B. C. Kaganoff: *A Dictionary of Jewish Names and their History* (London, 1977).

[110] A. Herzberg: *The French Enlightenment and the Jews* (New York, 1968).

[111] Z. Sjakowlski: *Jews and the French Revalutum of 1789, 1830 and 1848* (New York, 1970).

[112] Idézi Cecil Roth: Lord George Gordon's Conversion to Judaism. In *Essays and Portraits,* 193-194. o.

[113] Idézve uo. 205. o.

[114] Cecil Roth: *A History of the Great Synagogue* (London, 1950), 214. skk.

[115] Idézi *Encyclopaedia Judaica,* VIII. 1390-1432. o.

[116] Idézi Ben Sasson: *History of the Jewish People,* 745. o.; lásd Herzberg: i. m.

[117] Idézi Ben Sasson: *History of the Jewish People.*

[118] [A szövegtörzsben nem szereplő végjegyzet, oda szúrtam be ahová valónak gondoltam – *a dig*.] Lásd R. Anchel: *Napoleon et les Juifs* (Paris, 1928).

[119] F. Pietri: *Napoleon et les Israélites* (Paris, 1965), 84-115. o.

ÖTÖDIK RÉSZ – AZ EMANCIPÁCIÓ

[1] Idézi M. C. N. Salbstein: *The Emancipation of the Jews in Britain* (New Jersey, 1982), 98. o.

[2] Idézi W F. Moneypenny: *Life of Benjamin Disraeli,* 6 kötet (London, 1910), I. 22. o.

[3] Fritz J. Raddatz: *Karl Marx: A Political Biography* (London, 1979), 1. fej.; Marx családi hátteréhez lásd Heinz Monz: *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (Trier, 1973).
[4] Emile Marmorstein: *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford, 1969), 32. o.
[5] Idézi H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 826. o.
[6] *Erstlingswerk* (Leipzig, 1894), 233. o.; idézi Marmorstein: i. m.
[7] Közülük a legjobb Bertrand Gille: *Histoire de la Maison Rothschild,* 2 kötet (Genf, 1965-1967).
[8] Idézi Miriam Rothschild: *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London-Philadelphia, 1983), 295-296. o.
[9] Uo. 301. o.
[10] David Landes: *Bankers and Pashas* (London, 1958), 1. fej.
[11] Harald Pollins: *Economic History of the Jews in England* (East Brunswick, 1982), 95-96. o.
[12] S. D. Chapman: *The Foundation of the English Rothschilds, 1793-1811* (London, 1977), 20. skk.
[13] Lásd Edward Herries: *Memoirs of the Public Life of John* S. *Herries* (London, 1880); Gille: i. m. i. 45. skk.; F. Crauzet: *L'Économie britannique et le blocus continental 1806-13* (Paris, 1958), 842. o.
[14] Gille: i. m. i. 458. o.
[15] Pollins: i. m.; K. Helleiner: *The Imperial Loans* (Oxford, 1965).
[16] Gille: i. m. II. 571. o.; lásd Pollins: i. m. 245. o., 5. táblázat.
[17] G. Storey: *Reuters* (London, 1951); F. Giles: *Prince of Joumalists* (London, 1962); Ronald Palin: *Rothschild Relish* (London, 1970), idézi Pollins: i. m.
[18] Miriam Rothschild: i. m. 9. o.
[19] Cecil Roth: *The Magnificent Rothschilds* (London, 1939), 21. o.
[20] L. H. Jenks: *The Migration of British Capital to 1875* (London, 1963).
[21] Salbstein: i. m.
[22] Idézve uo. 165. o.
[23] Gille: i. m. II. 591-616. o.
[24] Richard Davis: *The English Rothschilds* (London, 1983).
[25] Részletek lásd Roth: i. m.
[26] Miriam Rothschild: i. m. 298. o.
[27] Uo. 33. o.
[28] Az első Lord Rothschildról lásd uo. 30-50. o.
[29] Uo. 40. o.

[30] Idézi Roth: i. m.

[31] Idézi Salbstein: i. m. 44. o.

[32] Cecil Roth: *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London, 1962), 18-20. o.

[33] Geoffrey Finlayson: *The Seventh Earl of Shaftesbury* (London, 1981), 112-116., 154-159. o. stb.

[34] Idézi Ronald Sanders: i. m. 5. o.

[35] L. Loewe: *The Damascus Affair* (New York, 1940).

[36] Montefioréról lásd Lucien Wolf: *Sir Moses Montefiore* (London, 1885).

[37] Roth: *Essays and Portraits,* 19-20. o.

[38] [A szövegtörzsben nem szereplő végjegyzet, oda szúrtam be ahová valónak gondoltam – *a dig*.] Robert Blake: *Disraeli's Grand Tour: Benjamin Disraeli and the Holy Land, 1830-1* (London, 1982), 107. skk.

[39] Daien Schwarz: *Disraeli's Fiction* (London, 1979), 99-100. o.

[40] Benjamin Disraeli, Marrano Englishman. In Salbstein: i. m. 97-114. o.

[41] Ez volt a véleménye Júda háLévinek is; lásd H. J. Zimmels: *Ashkenazim and Sephardim* (New York, 1959).

[42] Idézi Blake: i. m. 126. o.

[43] Idézi Salbstein: i. m.

[44] M. A. Meyer: *The Origins of the Modern Jew* (New York, 1968); Wolf On the Concept of a Science of Judaism (1822) c. cikke a *Leo Baeck Institute Yearbook II.* -ben található (London, 1957).

[45] Idézi Lionel Kochan: *The Jew and his History* (London, 1977), 66. o.

[46] Arthur A. Cohen: *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 46. o.

[47] Idézi Kochan: i. m. 66. o.

[48] Babiloni Talmud, Bráchót 3a, idézve uo.

[49] Hirsch írásaihoz lásd I. Grunfeld (szerk.): *Judaism Eternal,* 2 kötet (London, 1956).

[50] Uo. I. 133-135. o., idézi Kochan: i. m.

[51] Kochan: i. m. 79-80. o.; Cohen: i. m. 34. o.; N. Rotenstreich: *Jewish Philosophy in Modem Times* (New York, 1968), 136-148. o.

[52] P. Bloch angol fordítása, *History of the Jews* címen, megjelent 6 (London, 1892-1898) és 5 (London, 1919) kötetben.

[53] Idézi Kochan: i. m.

[54] H. Graetz: *Historic Parallels in Jewish History* (London, 1887).

[55] Alexander Altmann: The New Style of Preaching in Nineteenth Century German Jewry. In *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis, 1981).
[56] W. D. Plaut: *Rise of Reform Judaism* (London, 1963); D. Philipson: *Reform Movement in Judaism* (New York, 1967).
[57] M. Weiner (szerk.): *Abraham Geiger and Liberal Judaism* (New York, 1962).
[58] Idézi Marmorstein: i. m. 36. o.
[59] Angol fordítása M. M. Kaplantól (2. kiad., London, 1964).
[60] S. Ginzburg: *The Life and Works of M. H. Luzzatto* (London, 1931).
[61] Idézi Marmorstein: i. m.; u. itt összefoglalás Luzzatto tanításáról, 5-11. o.
[62] Lásd Leo Rosten: *The Joys of Yiddish* (Harmondsworth, 1971), XVI. skk.
[63] *The Renaissance of Hebrew Literature, 1743-1885* (New York, 1909), idézi Marmorstein: i. m.
[64] Laura Hofrichter: *Heinrich Heine* (ford. Oxford, 1963), l-2.
[65] Jeffrey L. Sammons: *Heinrich Heine: A Modem Biography* (Princeton, 1979), 40. o.
[66] Uo. 171. o.
[67] A legjelentősebb S. S. Prawer: *Heine's Jewish Comedy: A Study of his Portraits of Jews and Judaism* című műve (Oxford, 1983).
[68] Heine Moses Mosernak, 1823. augusztus 23.; idézi Sammons: i. m.
[69] Heine Immanuel Wohlwillnek, 1823. április 1.; idézve uo.
[70] Heine Ferdinand Lassalle-nak, 1846. február 11.; idézve uo.
[71] [A szövegtörzsben nem szereplő végjegyzet, oda szúrtam be ahová valónak gondoltam – *a dig*.] Heine Mosernek, 1825. december 14.; idézi Hofrichter: i. m. 44. o.
[72] Ernst Elster (szerk.): *Heines saemtliche Werke,* 7 kötet (Leipzig-Wien, 1887-1890), VII. 407. o.
[73] Sammons: i. m. 249-250. o.
[74] Uo. 288. o.
[75] Uo. 25-26. o.
[76] Uo. 166. o.
[77] Uo. 308. o.
[78] Kapcsolatukhoz lásd Raddatz: i. m. 42-43. o.; Sammons: i. m. 260. skk.
[79] Paul Nerrlich (szerk.): *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchbliitter aus den Jahren 1825-1880* (Berlin, 1886), II. 346. o.

[80] Robert S. Wistrich *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London, 1976) című műve 40. o.-án kimutatja, hogy Marxnak egy Jeruzsálemről írott és a *New York Daily Tribune-ban* 1854 áprilisában megjelent cikke, amelyet néha a szóban forgó állítás cáfolataként idéznek, éppen ellenkezőleg, megerősíti azt.

[81] Engelsnek, 1868. április ll., *Karl Marx – Friedrich Engels Wérke* (East Berlin, 1956-1968), XXXII. 58. o.

[82] Karl Jaspers: Marx und Freud, *Der Monat,* XXVI. (1950), idézi Raddatz: i. m.

[83] Hivatkozásokat lásd Raddatz: i. m. 143. o.

[84] François-Marie-Charles Fourier: *A négy mozgás elmélete* (Gondolat, 1984); Fourier-ról lásd L. Poliakov: *History of Anti-semitism* (ford. London, 1970 -).

[85] *Carnets* (Paris, 1961), II. 23., 337. o.

[86] Wistrich: i. m. 6. skk.

[87] Börnéről lásd Orlando Figes: Ludwig Börne and the Formation of a Radical Critique of Judaism. *Leo Baeck Institute léar Book* (London, 1984).

[88] Lásd Prawer: i. m.; Nigel Reeves: Heine and the Young Marx, *Oxford German Studies* VIII. (1972-3).

[89] *Herr Vogt* (London, 1860), 143-144. o.; idézi Wistrich: i. m.

[90] Karl Marx: *Neue Rheinische Zeitung,* 1849. április 29.

[91] *Marx-Engels Werke,* III. (Berlin, 1930), 122. o.

[92] *Marx-Engels Werke,* XXX. 165. o.

[93] Uo. 259. o.

[94] Lásd Figes: i. m.

[95] Bruno Bauer: *Die judenfrage* (Brunswick, 1843).

[96] Felhasználtam T. B. Bottomore (szerk. és ford.) *Karl Marx: Early Writings* (London, 1963) című művét, valamint *Karl Marx-Engels Collected Works* (London, 1975 -) című művéből a III. 146-174. o.-akat.

[97] Bottomore: i. m. 34. o.

[98] Uo. 37. o.

[99] Uo. 35-36. o.

[100] Uo. 34-35. o.

[101] *A tőke,* I. 2. fej. 4.

[102] *A tőke,* II. 7. fej. 22.

[103] Karl Marx: The Russian Loan, *New York Daily Tribune,* 1856. január 4.

[104] Idézi S. W Baron: *Population,EncyclopaediaJudaica,* XIII. 866-903. o.
[105] Idézi Ben Sasson: i. m.
[106] Paul Lindau (szerk.): *Ferdinand Lassalles Tagebuch* (Breslau, 1891), 160-161. o.; idézi Wistrich: i. m.
[107] A. F. Day: *The Mortara Mystery* (London, 1930).
[108] A zsidóknak a cárizmus alatti helyzetéhez lásd J. Frumkin et al. (szerk.): *Russian Jewry 1860-1917* (London, 1966); S. W Baron: *The Russian Jew under Tsars and Soviets* (New York, 1964).
[109] Lásd Alexis Goldenweiser: Legal Status of Jews in Russia. In Frumkin: i. m.
[110] Lucien Wolf (szerk.): *Legal Sufferings of the Jews in Russia* (London, 1912).
[111] Uo. 41. o.
[112] Uo. 44-46., 71-76. o.
[113] Uo. 2-6. o.
[114] Uo. 9. o.
[115] I. M. Dijur: Jews in the Russian Economy. In Frumkin: i. m. 120-143. o.
[116] Idézi Amos Elon: *Herzl* (London, 1976).
[117] Idézi Ben Sasson: i. m.
[118] Joseph L. Blau–S. W. Baron: *The Jews in the United States 1790-1840: A Documentary History,* 3 kötet (New York, 1963), II. 576. o.
[119] Uo. III. 809. o.
[120] Uo. II. 327. o.
[121] A. B. Makover: *Mordecai M. Noah* (New York, 1917); I. Goldberg: *Major Noah: American Jewish Pioneer* (New York, 1937); kiáltványá-nak szövege in Blau and Baron: i. m. III. 898-899. o.
[122] Uo. 176-181. o.
[123] Leeserről lásd Murray Friedman: *Jewish Life in Philadelphia 1830-1940* (Philadelphia, 1984).
[124] A teljes szöveget lásd *Encyclopaedia Judaica,* XIII. 570-571. o.
[125] H. E. Jacobs: *The World of Emma Lazarus* (New York, 1949); E. Merriam: *Emma Lazarus: Woman with a Torch* (New York, 1956).
[126] *Encyclopaedia Judaica,* XII. 1092. o.
[127] Richard Siegel–Carl Rheins (szerk.): *The Jewish Almanack* (New York, 1980), 509. o.
[128] Zsoltárok 137: .
[129] Moses Hess: *Rome and Jerusalem* (ford. New York, 1918).

[130] Cohen: i. m. 57-59. o.; Hessről lásd még Isaiah Berlin: *The Life and Opinions of Moses Hess* (Cambridge, 1959).

[131] J. R. Vincent (szerk.): *Disraeli, Derby and the Conservative Party: The Political Journals of Lord Stanley* (London, 1978), 32-33. o.

[132] J. A. Gere–John Sparrow (szerk.): *Geoffrey Madan's Notebooks* (Oxford, 1984).

[133] [A szövegtörzsben nem szereplő végjegyzet, oda szúrtam be ahová valónak gondoltam – *a dig*.] J. J. Tobias: *The Prince of Fences: The Life and Crimes of Ikey Solomons* (London, 1974).

[134] L. Hyman: *The Jews of Ireland, London and Jerusalem* (London, 1972), 103-104. o.

[135] Emily Strangford: *Literary Remains of the Late Emanuel Deutsch* (New York, 1974).

[136] Gordon S. Haight: *George Eliot* (Oxford, 1968), 487. o.

[137] *Encyclopaedia Britannica* (London, 1911), XXVIII. 987.

[138] George Eliot hatásához lásd Ronaid Sanders: *The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York, 1984), 14. skk.

[139] Guy Chapman: *The Dreyfus Case* (London, 1955), 99. o.

[140] A francia zsidóság és a Dreyfus-ügy viszonyához lásd Michael R. Marrus: *The Politics of Assimilation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (Oxford, 1971).

[141] Idézve uo. 118. o.

[142] Léon Halévy: *Résumé de l'histoire des juifs modemes* (Paris, 1828), 325-326. o.; idézi Marrus: i. m. 90. o.

[143] Julien Benda: *La Jeunesse d'un clerc* (Paris, 1936), 43. o.; idézi Marrus: i. m.

[144] Herbert Feis: *Europe the World's Banker 1870-1914* (New York, 1965), 33. skk.

[145] Az egyházhoz lásd R. P. Lecanuet: *L'Église de la France sur la troisième république* (Paris, 1930), 231-233. o.; Robert L. Hoffman: *More Than a Trial: The Struggle over Captain Dreyfus* (New York, 1980), 82. skk.

[146] *La Croix,* 1896. november 13., idézi Pierre Sorin: *La Croix et les Juifs 1880-1899* (Paris, 1967), 117. o.

[147] Chapman: i. m. 59. o.

[148] *L'Aurore,* 1899. június 7.; idézi Marrus: i. m. benne egy fejezet Lazare-ról, 164-195. o.; B. Hagani: *Bernard Lazare* (Paris, 1919).

[149] George D. Painter: *Marcel Proust,* 2 kötet (London, 1977), I. 210. o.

[150] Paul Cambon: *Correspondence,* 2 kötet (Paris, 1945), I. 436. o.

[151] Idézi Chapman: i. m. 199. o.

[152] Christophe Charles: Champ littéraire et champ du pouvoir: les écrivains et l'affaire Dreyfus, *Annales,* 32 (1977).

[153] Jean-Pierre Rioux: *Nationalisme et conservatisme: la Ligue de la Patrie francaise 1899-1904* (Paris, 1977), 20-30. o.; idézi Marrus: i. m. 148-149. o.

[154] Painter: i. m. I. 220. o.

[155] Alain Silvera: *Daniel Halévy and his Times* (Cornell, 1966).

[156] Painter: i. m. I. 214. skk.

[157] Janine Ponty: La Presse quotidienne et l'Affaire Dreyfus en 1898-99, *Revue d'histoire moderne et contemporaine,* 21 (1974).

[158] A képeket egy Drumont részére összeállított lapkivágatalbumban találták; az albumot (rengeteg más, a Dreyfus-ügyre vonatkozó anyaggal együtt) a Harvard Egyetem Houghton-könyvtára őrzi.

[159] Frederick Busi: The Dreyfus Affair and the Freneh Cinema, *Weiner Library Bulletin,* 39-40 (1976).

[160] Painter: i. m. I. 226. o.

[161] Uo. 233. o.

[162] R. D. Mandell: The Affair and the Fair: Some Observations on the Closing Stages of the Dreyfus Case, *Journal of Modem History* (1967. szeptember); Douglas Johnson: *France and the Dreyfus Affair* (London, 1966).

[163] Joseph Reinach: *Histoire de l'Affaire Dreyfus,* 6 kötet + mutató (Paris, 1901-8).

[164] Chapman: i. m. 359. o.; Charles Andler: *La Vie de Lucien Herr* (Paris, 1932).

[165] André Gide: *Journals 1889-1949* (ford. Harmondsworth, 1978), 194. skk.

[166] A Herzlről szóló számos könyv közül magam főként az Elonét követtem.

[167] Elon: i. m. 9. o.

[168] Idézve uo. 66. o.

[169] Uo. 115. o.

[170] A *völkisch* antiszemitizmus elterjedéséhez lásd George L. Mosse: *The Crisis in German Ideology* (London, 1966).

[171] Idézi Elon: i. m. 64. o.

[172] Első angol fordítás: *Autoemancipation: An Admonition to his Brethren by a RussianJew* (New York, 1906).

[173] Idézi Walter Laqueur: *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (London, 1974).
[174] Elon: i. m. 114. o.
[175] Pierre van Passen: Paris 1891-5: A Study of the Transition in Theodor Herzl's Life. In Meyer W. Weisgal (szerk.): *Theodor Herzl, Memorial* (New York, 1929).
[176] *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der jüdischen Frage* (Wien, 1896); H. Abraham – A. Bein: *The Editions of the Jewish State by Theodor Herzl* (New York, 1970).
[177] Elon: i. m. 142-147. o.
[178] Uo. 175. skk.
[179] Nordauról lásd A. és M. Nordau: *Max Nordau* (ford. London, 1943).
[180] 1985 augusztusában az a megtiszteltetés ért, hogy ugyanezen a helyen szólhattam egy nemzetközi kongresszus cionistákból és keresztényekből álló hallgatóságához.
[181] Chaim Weizmann: *Trial and Error* (London, 1949), 71. o.
[182] Elon: i. m. 186. o.
[183] *Tagebücher*-je, Harry Zohn fordításában és R. Patai kiadásában, 1960-ban jelent meg New Yorkban.
[184] Elon: i. m. 379-380. o.
[185] Sanders: i. m. 29-30. o.
[186] Uo. 37-38. o.
[187] Elon: i. m. 405-406., 397. o.
[188] Uo. 237. o.
[189] Marmorstein: i. m. 60-70. o.
[190] Idézi I. Domb: *Transformations* (London, 1958), 192-195. o.
[191] Idézi Marmorstein: i. m. 71-72. o.
[192] Idézve uo. 79-80. o.
[193] T. Levitan: *The Laureates: Jewish Winners of the Nobel Prize* (New York, 1906); a zsidó Nobel-díjasok névsorát lásd *Encyclopaedia Judaica,* XII. 1201-1202. o.
[194] Frederick V. Grunfeld: *Prophets Without Honour* (London, 1979), 10. o.
[195] Cohenről lásd Cohen: i. m. 70. skk.; Alexander Altmann: Theology in Twentieth-century Jewry. In *Essays in Jewish Intellectual History.*
[196] Rosenzweigről és Rosenstock-Huessyről lásd Altmann: i. m. és N. N. Glatzer (szerk.): *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (2. kiad., New York, 1961).
[197] Idézi Grunfeld: i. m. 17. o.

[198] Hartmut Pogge von Strandmann (szerk.): *Walter Rathenau: Notes and Diaries 1907-22* (Oxford, 1985), 98-99. o.

[199] Idézi Grunfeld: i. m.

[200] Charles Rosen: *Schoenberg* (London, 1976), 16-17. o.

[201] Alma Mahler: *Gustav Mahler: Memories and Letters* (ford. New York, 1946), 90. o.

[202] Charles Spencer: *Léon Bakst* (London, 1973).

[203] Serge Lifar: *A History of the Russian Ballet* (London, 1954).

[204] Idézi Spencer: i. m. 127. o.

[205] Bakst erkölcsi színelméletéhez lásd Mary Franton Roberts: *The New Russian Stage* (New York, 1915).

[206] Sidney Alexander: *Marc Chagall* (London, 1978).

[207] Peter Gay: *Freud, Jews and Other Germans* (Oxford, 1978), 21. o.

[208] Uo. 101. skk.

[209] Levél Karl Abrahamnak, idézi Jack J. Spector: *The Aesthetics of Freud* (London, 1977), 22. o.

[210] Paul Roazen: *Freud and his Followers* (London, 1976), 192-193. o.

[211] Uo. 75. skk.; Freud és felesége viszonyához lásd leánya, Matilda Freud Hollitscher levelét Ernest Joneshoz, 1952. március 30., a Jones-archívumban, és Theodor Reik: Years of Maturity, *Psychoanalysis,* IV. I. (1955).

[212] David Bakan: *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton, 1958), 51-52. o.; Sigmund Freud: előszó a *Totem és tabuhoz (1913).*

[213] Ernest Jones: *Life and Wórk of Sigmund Freud,* 3 kötet (New York, 1953-1957), I. 22, 184. o.

[214] On Being of the B'nai B'rith, *Commentary* (1946. március).

[215] Max Graf: Reminiscences of Sigmund Freud, *Psychoanalytic Quarterly,* XI. (1942); Jacob Meotliz: The Last Days of Sigmund Freud, *Jewish Frontier* (1951. szeptember); idézi Bakan: i. m.

[216] Jones: i. m. 25., 35. o. Freud saját beszámolóját lásd M. Bonaparte–A. Freud–E. Kris (szerk. és ford.): *Freud, Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1887-1902* (New York, 1954), 322. o.; Bakan: i. m.

[217] E. Stengel: A Revaluation of Freud's Book „On Aphasia". *International Journal of Psychoanalysis (1954).*

[218] H. Sachs: *Freud, Master and Friend* (Harvard, 1944), 99-100. o.; idézi Bakan: i. m.

[219] Jones: i. m. I. 348. o.

[220] Uo. II. 367. o.; Sigmund Freud: Michelangelo Mózese (Európa Könyvkiadó, 1987).

[221] Bakan: i. m. 246-270. o.

[222] Robert S. Steele: *Freud and Jung: Conflicts of Interpretation* (London, 1982); W. McGuire (szerk.): *Freud-Jung Letters* (Princeton, 1974), 220. o.

[223] Max Schur: *Freud Living and Dying* (London, 1972), 337. o.

[224] Jones: i. m. II. 148. o.

[225] Steven Marcus: *Freud and the Culture of Psychoanalysis* (London, 1984), 50-53. o.

[226] Idézve uo. 83. o.

[227] Breuerhez lásd Sigmund Freud: „Origins and Development of Psychoanalysis”, *American Journal of Psychology,* XXI. (1910), 181. o.; Roazen: i. m. 93-99. o.

[228] Fritz Wittels: *Sigmund Freud* (New York, 1924), 140. o.; idézi Bakan: i. m.

[229] Idézi Roazen: i. m. 197. o.

[230] Jones: i. m. II. 33. o.

[231] Freud nézeteltéréseihez lásd Roazen: i. m. 194. skk., 204. skk., 220. skk., 234. skk.

[232] Jones: i. m. III. 208. o.

[233] Uo. III. 245. o.

[234] Arthur Koestler: *A láthatatlan írás* (Osiris, 1997).

[235] Einsteinnek a kvantumelmélethez való hozzájárulásáról lásd Max Jamrner: Einstein and Quantum Physics. In Gerald Holton – Yehuda Elkana (szerk.): *Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives* (Princeton, 1982), 59-76. o.

[236] What I Believe, *Forum and Century* 84 (1930); idézi Uriel Tal: Ethics in Einstein’s Life and Thought. In Holton and Elkana: i. m. 297-318. o.

[237] Einstein: *Physics and Reality* (New York, 1936).

[238] Henri Bergson: *Two Sources of Morality and Religion* (ford. London, 1935).

[239] Einstein Solovine-nak, 1952. március 30., idézi Yehuda Elkana: The Myth of Simplicity. In Holton – Elkana: i. m. 242. o.

[240] Milic Capek: *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* (Princeton, 1961), 335. skk.; lásd még William James: The Dilemma of Determinism. In *The Will to Believe* (London, 1917).

[241] Yehuda Elkana: i. m.

[242] Lásd erről *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* című könyvem (New York, 1983) 1. fej.-ét: A Relativistic World.

[243] Lionel Trilling: *Mind in the Modern World* (New York, 1973), 13-14. o.

[244] The Hunter Graccus. A *graccus* vagy *graculus* a „csóka" (csehül: *kavka)* latin megfelelője, és Kafka apjának, akit gyűlölt, csókás cégtábla volt az üzletén. Lásd Lionel Trilling: *Prefaces to the Experience of Literature* (Oxford, 1981), 118-122. o.

[245] Idézi Rosen: i. m. 10. o.

[246] Grunfeld: i. m. 23-24. o.

HATODIK RÉSZ – A HOLOKAUSZT

[1] Asquith beszédét lásd *The Times,* 1914. november 10.

[2] A Mrs. Halperinnel való beszélgetést lásd Eric Silver: *Begin* (London, 1984), 5., 9. o.

[3] Ronald Sanders: *The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York, 1984), 315. skk.

[4] Chaim Weizmann: *Trial and Error* (London, 1949), 15-25. o.

[5] Uo. 29., 44. o.

[6] Sanders: i. m. 64-69. o.

[7] *New Statesman,* 1914. november 21. A cikk aláírása A. M. H. (Albert Montefiore Hyamson).

[8] Michael és Eleanor Brock (szerk.): *H. H. Asquith: Letters to Venetia Stanley* (Oxford, 1952), 406-407. o.

[9] Uo. 477-478., 485. o.

[10] Idézi Sanders: i. m. 313-314. o.

[11] Miriam Rothschild: *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London-Philadelphia, 1983), 45. o.

[12] Sanders: i. m. 69., 133. o.

[13] Weizmann: i. m. 144. o.; a történetet kétségbe vonták; lásd Sanders: i. m. 94-96. o.

[14] Idézi Sanders: i. m.

[15] A gyűjteményekről lásd Miriam Rothschild: i. m.

[16] Weizmann: i. m. 257. o.

[17] Montagu nem volt jelen a háborús kabinet 1917. október 31-i ülésén; lásd Sanders i. m. 594-596. o., ahol a végső levél szövege is olvasható.

[18] Weizmann: i. m. 262. 6.

[19] Uo. 298. o.; Sanders: i. m. 481. o.

[20] Weizmann: i. m. 273-274. o.

[21] A mandátum szövegét lásd David Lloyd George: *The Truth About the Peace Treaties,* 2 kötet (London, 1938), II. 1194-1201. o.

[22] Weizmann: i. m. 288. o.

[23] Uo. 67. o.

[24] Vladimir Jabotinsky: *The Story of the Jewish Legion* (ford. Jerusalem, 1945); P. Lipovetski: *Joseph Trumpeldor* (ford. London, 1953).

[25] Yigal Allon: *The Making of Israel's Army* (New York, 1970); J. B. Schechtman: *The Vladimir Jabotinsky Story,* 2 kötet (New York, 1956-61).

[26] Amos Elon: *Herzl* (London, 1976), 179. o.

[27] Neil Caplan: *Palestine Jewry and the Arab Question 1917-1925* (London, 1978), 74., 169. skk.

[28] Idézi S. Clement Leslie: *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London, 1971), 32. o.

[29] Weizmann: i. m. 316. o.

[30] Uo. 307-308. o.

[31] Az üzenet teljes szövegét lásd Sanders: i. m. 569-570. o.

[32] Elie Kedourie: Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine. In *The Chatham House Version and Other Middle East Stories* (London, 1970), 57. o.

[33] 1920. június 8.; *Letters and Papers of Chaim Weizmann* (New Brunswick, 1977), XI. 355. o.

[34] Idézi Kedourie: i. m. 55-56. o.

[35] Idézi Neil Caplan: The Yishuv, Sir Herbert Samuel and the Arab Question in Palestine 1921-5. In Elie Kedourie–Sylvia G. Haim (szerk.): *Zionism and Arabism in Palestine and Israel* (London, 1982), 19-20. o.

[36] Kedourie: i. m. 60-62. o.

[37] Idézve uo. 65. o.

[38] Bernard Wasserstein: Herbert Samuel and the Palestine Problem, *English Historical Review,* 91 (1976).

[39] Kedourie: i. m. 69. o.

[40] Weizmann: i. m. 325., 494. o.

[41] Lloyd George: *Peace Treaties,* 1123 skk.

[42] Uo. 1139. o.

[43] Caplan: The Yishuv, 31. o.

[44] Idézi Wasserstein: i. m. 767. o.

[45] Idézi R. H. S. Crossman: *A Nation Reborn* (London, 1960), 127. o.

46 Weizmann: i. m. 418. o.

47 Idézi *Encyclopaedia Judaica,* IV. 506. o.

48 Weizmann: i. m. 411. o.

49 Idézi Leslie: i. m. (1938-as interjú).

50 On the Iron Wall, 1923; idézi Silver: i. m. 12. o.

51 Robert S. Wistrich: *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London, 1976), 77. skk.; lásd még J. P. Nettl: *Rosa Luxemburg,* 2 kötet (London, 1966).

52 Idézve Wistrich: i. m. 83. o.

53 Levél Mathilde Wurmnak, 1917. február 16., idézve uo.

54 *Collected Works* (London, 1961), VII. 100. skk.; Critical Remarks on the National Question, 1913; idézi Wistrich: i. m.

55 Isaac Deutscher: *The Prophet Armed: Trotsky,* 1879-1921 (Oxford, 1965).

56 Lásd K. Pindson (szerk.): *Essays in Anti-Semitism* (2. kiad., New York, 1946), 121-144. o. Az *EncyclopaediaJudaica,* XlV. 459. o. hatvanezerben jelöli meg az adatot; H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* c. múve (ford. Harvard, 1976) hetvenötezerről tud; a szovjet adat száznyolcvan-kétszázezer főről szól.

57 Bernard D. Weinryb: Anti-Semitism in Soviet Russia. In Lionel Kochan (szerk.): *The Jews in Soviet Russia* (Oxford, 1972).

58 J. B. Schechtman: The USSR, Zionism and Israel. In Kochan: i. m. 101. o.

59 Uo. 107. o.; Guido D. Goldman: *Zionism under Soviet Rule* 1917-28 (New York, 1960).

60 Isaac Deutscher: *The Prophet Unarmed: Trotsky* 1921-29 (Oxford, 1965), 258. o.

61 Idézi Lionel Trilling: Isaac Babel. In *Beyond Culture* (Oxford, 1980), 103-125. o.; lásd még Babel: *Colleeted Stories* (szerk. Trilling, New York, 1955), és R. Rosenthal in *Commentary,* 3 (1947).

62 Robert Conquest: *Inside Stalin's Secret Police: NKVD Politics 1936-39* (London, 1985), 99. o.

63 *Jewish Chronicle,* 1917. november 2.

64 Idézi Leon Poliakov: *History of Anti-Semitism,* IV. kötet, Suicidal Europe, 1870-1933 (Oxford, 1985), 209.

65 *The Cause of World Unrest,* 10., 13., 131-132. o.

66 *Illustrated Sunday Herald,* 1920. február 8., idézi Poliakov: i. m.

67 *Morning Post,* 1921. október 6., idézi Poliakov: i. m.

68 Robert Wilson: *The Last Days of the Romanovs* (London, 1920), 148. o.

[69] P. Lévy: *Les Noms des Israélites en France* (Paris, 1960), 75-76. o.
[70] Idézi Paul J. Kingston: *Anti-Semitism in France during the 1930s: Organization, Personalities and Propaganda* (Hull, 1983), 4. o.
[71] Paul Hyman: *From Dreyfus to Vichy: The Remaking of FrenchJewry* (Columbia, 1979), 35. o.
[72] Léon Blum: *Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann* (Paris, 1901), idézi Wistrich: i. m.
[73] Harvey Goldberg: Jean Jaurès on the Jewish *Question,Jewish Social Studies* (1958. április).
[74] A. Mitchell Palmer: The Case Against the Reds, *Forum,* 1920. február; Po1iakov: i. m. 231-232. o.
[75] Brandeis jogfilozófiájáról lásd Philippa Strum: *Louis D. Brandeis: Justice for the People* (Harvard, 1985).
[76] *West Virginia State Board of Education v. Barnette* (1943).
[77] G. Saleski: *Famous Musicians of Jewish Origin* (New York, 1949).
[78] T. Levitan: *Jews in American Life* (New York, 1969), 96-99., 199-203., 245-246. o.
[79] Idézi Lary May: *Screening Out the Past: The Birth of Mass Culture and the Motion-Picture Industry* (Oxford, 1980).
[80] Lásd Philip French: *The Movie Moguls* (London, 1967).
[81] Uo. 21. o.
[82] Életrajzi részletekhez lásd French: i. m.; May: i. m. 253. o., IIIa. tábla, Founders of the Big Eight, és életrajzokhoz a IIIb. tábla.
[83] French: i. m. 28. o.
[84] Raymond Durgnat: *The Crazy Mirror: Hollywood Comedy and the American Image* (London, 1969), 150-161., 78-83. o.
[85] May: i. m. 171. o.
[86] Helen és Robert Lynd: *Middletown* (New York, 1929).
[87] Edward J. Bristow: *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870-1939* (New York, 1984).
[88] Jenna Weissman Joselit: *Our Gang: Jewish Crime and the New York Jewish Community 1900-1940* (New York, 1983).
[89] A zsidó gengszterekről lásd Albert Fried: *The Rise and Fall of the Jewish Gangster in America* (New York, 1980).
[90] Melvin Urofsky: *American Zionism: From Herzl to the Holocaust* (New York, 1975), 127. o.
[91] Idézi Ronald Steel: *Walter Lippmann and the American Century* (London, 1980), 187. o.

[92] James Grant: *Bernard Baruch: The Adventures of a Wall Street Legend* (New York, 1983), 223. skk. A szerző kimutatja, hogy Baruch csupán meglévő vagyona jó részét mentette ki a piac összeomlásából; ez a vagyon különben egész pályája során legföljebb tíz- és tizenötmillió dollár között ingadozott.

[93] Uo. 107-109. o.

[94] Steel: i. m. 189. o.

[95] Public Opinion and the American Jew, *American Hebrew,* 1922. április 14.

[96] Idézi Steel: i. m. 194. o.

[97] Idézve uo. 330-331. o.

[98] *New York Times,* 1945. április 11.; a közvélemény-kutatásokhoz lásd Davis S. Wyman: *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941-45* (New York, 1984), 8-9. o.

[99] Fritz Stern: Einstein's Germany. In Holton–Elkana: i. m. 322. skk.

[100] Uo.

[101] E. J. Gumpel *Vier Jahre politisches Mord* (Berlin, 1922) címen statisztikai áttekintést nyújtott ezekről a gyilkosságokról és ítéletekről; idézi Grunfeld: i. m.

[102] *Mein Kampf* (1962-es kiadás), 772. o.

[103] Walter Laqueur: *Russia and Germany: A Century of Conflict* (London, 1962), 109. skk.; Poliakov: i. m. IV. 174. o.

[104] Robert Wistrich: *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London, 1986), 14-19. o.

[105] Idézi Raul Hi1berg: *The Destruction of the European Jews* (átdolg. kiad., New York, 1985), I. 20-21. o.

[106] *Zentralblatt für Psychotherapie,* VII. (1934); idézi Grunfeld: i. m.

[107] Fritz Stern: *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley, 1961), 291. o.

[108] Fritz K. Ringer: *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Harvard, 1969), 446. o.

[109] George L. Mosse: *The Crisis in German Ideology* (London, 1966), 196. o.

[110] Michael S. Steinberg: *Sabres and Brownshirts: The German Students' Path to National Socialism, 1918-35* (Chicago, 1977), 6-7. o.; P. G. J. Pulzer: *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (New York, 1964), 285. skk.

[111] Dennis E. Showalter: *Little Man, What Now? Der Stürmer in the Weimar Republic* (Hamden, Connecticut, 1983).

[112] Istvan Deak: *Weimar Germany's Lefi-wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle* (Berkeley, 1968); Harold L. Poor: *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany 1914-1935* (New York, 1968).

[113] Idézi Walter Laqueur: *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (London, 1974), 45. o.

[114] Mosse: i. m. 144. o.

[115] A témával foglalkozik Donald L. Niewyk *The Jews in Weimar Republic* (Manchester, 1981) című müvének egyik fejezete: The Jew as German Chauvinist, 165-177. o.

[116] Laqueur: *Weimar,* 72. o.

[117] Uo. 75. skk.

[118] Mosse: i. m. 242. o.

[119] Roger Manvell–Heinrich Fraenkel: *The German Cinema* (London, 1971), 7. skk.

[120] Laqueur: i. m. 234. skk.

[121] Gershom Scholem: *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (London, 1982); *Jews andjudaism in Crisis* (New York, 1976), 193. o.

[122] Richard Wolin: *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982), 40-43. o.

[123] Walter Benjamin: *Illuminations* (ford. New York, 1969), 255. o.; Wolin: i. m. 50 skk.

[124] Terry Eagleton: *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (London, 1981).

[125] Hilberg: i. m. I. 30. skk.

[126] *Institut für Zeitgeschichte,* München; idézi Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 31-32. o.

[127] Max Domarus (szerk.): *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-45* (Würzburg, 1962), I. 537. o.

[128] Hilberg: i. m. I. 39. o.

[129] Uo. 46. o. 1. lábjegyzet.

[130] Uo. 69-75. o.

[131] Uo. 96-107. o.

[132] Uo. 190-191. o.

[133] Uo. II. 416. o.; Lucy S. Davidowicz: *The War Against the Jews, 1933-45* (London, 1975), 141. o.; Martin Gilbert: *The Holocaust* (New York, 1986), 526. o.

[134] Benjamin Ferencz: *Less than Slaves: Jewish Forced Labour and the Quest for Compensation* (Harvard, 1979), 25. o.

[135] Hilberg: i. m. I. 254. o.
[136] Ferencz: i. m. 28. o.
[137] Robert H. Abzug: *Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camf!s* (Oxford, 1985), 106. o.
[138] Ferencz: i. m. 22. o.
[139] Uo. 3. függelék, 202. skk.; Höss vallomása, 1947. március 12.
[140] Ferencz: i. m. 19. o.
[141] Hilberg: i. m. I. 87. o.
[142] David Irving: *Hitler's War* (London, 1977).
[143] Gerald Fleming: *Hitler and the Final Solution* (Berkeley, 1984) cáfolja ezt az érvelést.
[144] H. R. Trevor-Roper (szerk.): *Hitler's Table Talk 1941-44* (London, 1973), 154. o.
[145] Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 37. o.; és lásd e mű 6. fej.-ét: Hitler and the Final Solution, 108. skk.
[146] Davidowicz: i. m. 132. o.
[147] Uo. 134. o.; Alexander Mitscherlich–Fred Mielke: *Doctors of Infamy: The Story of the Nazi Medical Crimes* (New York, 1949), 114. o.
[148] Hilberg: i. m. I. 281. o.
[149] Uo. 308. o.
[150] Uo. 332-333. o.
[151] A táborok listáját a német kormány tette közzé: *Bundesgesetzblatt,* 1977. szeptember 24., 1787-1852. o.; a kilencszáz munkatáborról szóló adat Hösstől származik.
[152] Hilberg: i. m. I. 156. o.
[153] Davidowicz: i. m. 130. o.
[154] Jochen von Lang: *Eichmann Interrogated* (New York, 1973), 74-75. o.
[155] Louis P. Lochner (szerk.): *The Goebbels Diaries 1942-43* (New York, 1948).
[156] A számadatok Davidowicztól valók: i. m. B. függelék, 402. skk.
[157] A nácik tömeggyilkosságaira vonatkozó alapvető adatok a következő művekből származnak: *Trials of Major War Criminals before the International Military Tribunal,* 44 kötet (Nürnberg, 1947); *Nazi Conspiracy and Aggression,* 8 kötet + kiegészítések (Washington DC, 1946); *Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10, 15* kötet (Washington DC).
[158] Luba Krugman Gurdus: *The Death Train* (New York, 1979); Martin Gilbert: *Final Journey* (London, 1979), 70. o.

[159] Hilberg: i. m. I. 581. o.; Gilbert: *Final Journey,* 78. o.
[160] Az esettörténetekhez lásd Leonard Gross: *The Last Jews in Berlin* (London, 1983).
[161] Uo.
[162] Ausztriának a háború alatti zsidóellenes ténykedéséről összefoglalót ad Howard M. Sacher: *Diaspora* (New York, 1985), 30. skk.
[163] Hilberg: i. m. II. 457-458. o.
[164] A számadatok Julius S. Fischertől, in *Transnistria, the Forgotten Cemetery* (South Brunswick, 1969), 134-137. o.
[165] Davidowicz: i. m. 383-386. o.
[166] *Bagatelle pour un massacre* (Paris, 1937); Céline-ről lásd Paul J. Kingston: *Anti-Semitism in France during the 1930s* (Hull, 1983), 131-132. o.
[167] Jean Laloum: *La France Antisémite de Darquier de Pellepoix* (Paris, 1979).
[168] M. R. Marrus–R. O. Paxton: *Vichy France and the Jews* (New York, 1981), 343. o.
[169] André Halimi: *La Délation sous l'occupation* (Paris, 1983).
[170] Herzl naplója, 1904. január 23.; Cecil Roth: *The History of the Jews of Italy* (Philadelphia, 1946), 474-475. o.
[171] Meir Michaelis: *Mussolini and the Jews* (Oxford, 1978), 52. o.
[172] Uo. 11. skk., 408. o.; Gaetano Salvemini: *Prelude to World War II* (London, 1953), 478. o.
[173] Michaelis: i. m. 353-368. o.
[174] Oral History Collection, *The Reminiscences of Walter Lippmann,* 248-250. o.; Meryl Secrest: *Being Bernard Berenson* (New York, 1979).
[175] A holokauszttal kapcsolatos statisztikai adatok eltérnek egymástól. A Magyarországra vonatkozó számadatokat Monty Noam Penkower *The Jews Wére Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago, 1983) című művéből merítettem; lásd 214. o. Lásd még az *Encyclopaedia Judaica,* VIII. 889-890. o.-ain található számadatokat és forrásokat.
[176] F. E. Werbell – Thurston Clarke: *Lost Hero: The Mystery of Raoul Wallenberg* (New York, 1982); Alvar Alsterdal: The Wallenberg Mystery, *Soviet Jewish Affairs,* 1983. február.
[177] David S. Wyman: *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust,* 1941-5 (New York, 1984), 97. o.
[178] Penkower: i. m. 193. o.

[179] Charles Stember (szerk.): *Jews in the Mind of America* (New York, 1966), 53-62. o.; Wyman: i. m. 10-11. o.

[180] *Boston Globe,* 1942. június 26.; *New }órk Times,* 1942. június 27. A *Times* azonban július 2-án nagy terjedelemben számolt be a jelentésről.

[181] *Nation,* 1945. május 19.; Abzug: i. m. 136-137. o.

[182] Wyman: i. m. 313. o. és lábjegyzet.

[183] Uo. 112. skk.

[184] Penkower: i. m. 193. o.

[185] Wyman: i. m. 299. o.

[186] Hilberg: i. m. I. 358. o.

[187] Wyman: i. m. 4-5. o.

[188] A Betarhoz lásd Marcus: *Social and Political History of the Jews in Poland* 1919-38, 271-273. o.; Silver: i. m. 19. skk.

[189] Hilberg: i. m. I. 186-187. o.

[190] A krónikának mintegy a harmadát kiadták: Lucjan Dobroszynski (szerk).: *The Chronicle of the Lodz Ghetto, 1941-44* (Yale, 1984).

[191] Penkower: i. m. 292., 337-338. o., 10. jegyzet.

[192] Gilbert: *The Holocaust,* 426-427. o.

[193] Davidowicz: i. m. 301. o.

[194] Uo. 289. o.

[195] Mózes V. 28:66-67.

[196] Yaffa Eliach (szerk.): *Hasidic Tales of the Holocaust* (Oxford, 1983).

[197] Arnold J. Pomerans (ford.): *Etty: A Diary, 1941-3* (London, 1983).

[198] Varsóhoz lásd Yisrael Gutman: *The Jews of Warsaw, 1939-43: Ghetto, Underground, Revolt* (ford. Brighton, 1982); Hilberg: i. m. II. 511-512. o.

[199] Lásd Rosa Robota: Heroine of the Auschwitz Underground. In Yuri Suhl (szerk.): *They Fought Back* (New York, 1975); Philip Muller: *Auschwitz Inferno: The Testimony of a Sonderkommando* (London, 1979), 143-160. o.

[200] Ferencz: i. m. 21. o.

[201] Uo. 20. o.

[202] Gilbert: *The Holocaust,* 461. o.

[203] Hilberg: i. m. II. 438. o.

[204] Gilbert: *The Holocaust,* 457. o.

[205] Abzug: i. m. 106. o.

[206] Gilbert: *The Holocaust,* 419. o.

[207] Uo. 808., 793. o.

[208] International Military Tribunal Nuremberg, Document NG-2757, idézi Gilbert: *The Holocaust,* 578. o.

[209] Abzug: i. m. 152. skk.

[210] Uo. 160. o.

[211] Gilbert: *The Holocaust,* 816. skk.

[212] A háborús perek statisztikáihoz lásd *Encyclopaedia Judaica,* XVI. 288-302. o.

[213] Jól használható összefoglalót találhatunk Howard Sacharnál: i. m. 7-13. o.

[214] Idézi Ferencz: i. m. Introduction, XI.

[215] Uo. 189. o.

[216] A zsinat vitáit maga Bea foglalja össze *The Church and the Jewish People* (London, 1966) című művében, amely az I. függelékben, a 147-153. o.-on a nyilatkozat szövegét is közli.

HETEDIK RÉSZ – CION

[1] Ámosz 3:2.

[2] Arthur A. Cohen: *The Natural and Supernatural Jew* (London, 1967), 180-182. o.

[3] Robert Wistrich: *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London, 1986), 162. skk.

[4] Idézi H. H. Ben Sasson (szerk.): *A History of the Jewish People* (ford. Harvard, 1976), 1040. o.

[5] Churchill Sir Edward Griggnek, 1944. július 12.; Monty Noam Penkower: *The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago, 1983), 1. fej. The Struggle for an Allied Jewish Fighting Force, 3. skk.

[6] Evelyn Waugh: *The Holy Places* (London, 1952), 2. o.

[7] Eric Silver: *Begin* (London, 1984), 8. o.

[8] Menachem Begin: *White Nights* (New York, 1977).

[9] Michael Bar-Zohar: *Ben Gurion: A Biography* (London, 1978), 129. o.

[10] Thurston Clarke: *By Blood and Fire* (London, 1981), 116. o.

[11] Silver: i. m. 67-72. o.

[12] Nicholas Bethell: *The Palestine Triangle: The Struggle Between the British, the Jews and the Arabs* (London, 1979), 261. skk.

[13] A brit kivonulásról szóló döntéshez lásd Michael J. Cohen: *Palestine and the Great Powers* (Princeton, 1982), 270-276. o.

[14] Alfred Steinberg: *The Man from Missouri: The Life and Times of Harry S. Truman* (New York, 1952), 301. o.

[15] *The Forrestal Diaries* (New York, 1951), 324., 344., 348. o.

[16] *Petroleum Times,* 1948. június.

[17] Leonard Schapiro: The Jewish Anti-Fascist Committee… In B. Vago–G. L. Mosse (szerk.): *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York, 1974), 291. skk.

[18] Howard Sachar: The Arab-Israel issue in the Light of the Cold War, *Sino-Soviet Institute Studies* (Washington DC, 1966), 2. o.

[19] Howard Sachar: *Europe Leaves the Middie East* 1936-54 (London, 1974), 546-547. o.; Netanel Lorch: *The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947-9* (New York, 1961), 90. o.; David Horowitz: *The State in the Making* (New York, 1953), 27. o.

[20] Rony E. Gabbay: *A Political Study of the Arab-Jewish Conflict* (Genf, 1959), 92-93. o.

[21] Edward Luttak–Dan Horowitz: *The Israeli Arrny* (New York, 1975), 23. skk.

[22] A harcok menetéről lásd Edgar O'Ballance: *The Arab-Israeli War 1948* (London, 1956).

[23] Jabotinsky Archives; idézi Silver: i. m. 90. o.

[24] A Deir Jasszin-i ügy leírását lásd uo. 88-95. o.

[25] Az arab és a zsidó menekültek származási helyéről és eloszlásáról térképek és számadatok in Martin Gilbert: *The Arab-Israel Conflict: Its History in Maps* (London, 1974), 49., 50. o.

[26] Kairói Rádió, 1957. július 19.

[27] Mózes I. 15:1-6; 12:1-3.

[28] Az 1919-es javaslat térképét lásd Gilbert: i. m. 11. o. Lásd még a térképeket az *Encyclopaedia Judaicá*-ban, IX. 315-316. o.

[29] A Peel-féle javaslat térképét lásd Gilbert: i. m. 24. o.

[30] Idézi W D. Davies: *The Territorial Dimension in Judaism* (Berkeley, 1982), 114-115. o.; lásd még Ben Halpern: *The Idea of the Jewish State* (2. kiad., Harvard, 1969), 41. skk.

[31] A sínai háborúhoz lásd Chaim Herzog: *The Arab-Israeli Wars* (London, 1982).

[32] A hatnapos háborúhoz lásd Terence Prittie: *Israel: Miracle in the Desert (2.* kiad., London, 1968).

[33] A jóm kippúri háborúhoz lásd Herzog: i. m.

[34] Az izraeli-egyiptomi béketárgyalásokhoz lásd két szemtanú beszámolóját: Moshe Dayan: *Breakthrough* (London, 1981) és Ezer Weizmann: *The Battle for Peace* (New York, 1981) című műveit.

[35] Idézi S. Clement Leslie: *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London, 1971), 63. skk.

[36] Amos Perlmutter: *Israel: the Partitioned State: A Political History since 1900* (New York, 1985), 7. fej.; R. J. Isaacs: *Israel Divided: Ideological Politics in the Jewish State* (Baltimore, 1976), 66. skk.

[37] A visszatérés törvényének szövegét (az 1954-es és 1970-es kiegészítésekkel) közli Philip S. Alexander: *Textual Sources for the Study of Judaism* (Manchester, 1984), 166-167. o.

[38] Az állásfoglalás szövegét lásd uo. 168-171. o.

[39] Az európai bevándorlókhoz lásd Gilbert térképét, i. m. 51. o.; 1970-ig terjedő részletes bevándorlási adatokat közöl az *Encyclopaedia Judaica,* IX. 534-546. o.

[40] B. C. Kaganoff: *A Dictionary of Jewish Names and their History* (London, 1977).

[41] Bar-Zohar: i. m. 171-172. o.

[42] Silver: i. m. 99-108. o.

[43] Dan Horowitz–Moshe Lissak: *Origins of the Israeli Policy: Palestine Under the Mandate* (Chicago, 1978).

[44] Emile Marmorstein: *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford, 1969), 142-143. o.

[45] Ben Gurion küzdelmeiről lásd Perlmutter: i. m. 15-17., 131-135. o.

[46] Idézve uo. 145. o.

[47] Beszéd a knesszetben, 1977. június 20.

[48] With Gershom Scholem: An Interview. In W. J. Dannhauser (szerk.): *Gershom Scholem: Jews and Judaism in Crisis* (New York, 1976).

[49] Marmorstein: i. m. 80-89. o.

[50] Uo. 108. skk.

[51] I. Domb: *Transforrnations* (London, 1958).

[52] Solomon Granzfried: *Kicúr Suráhán Áruch,* 72. fej. 1-2. bek.

[53] Leslie: i. m. 52. skk.

[54] Z. E. Kurzweil: *Modern Trends in Jewish Education* (London, 1964), 257. skk.

[55] Idézi Marmorstein: i. m. 144. o.

[56] Az esetet idézi Chaim Bermant: *On the Other Hand* (London, 1982), 55. o.

[57] Idézve uo. 56. o.

[58] Idézi Leslie: i. m. 62. o.

[59] Mózes IV. 5:2-3.

[60] Mózes IV. 19:17-18.

[61] N. H. Snaith: *Leviticus and Numbers* (London, 1967), 270-274. o.

[62] Immanuel Jacobovits: *The Timely and the Timeless* (London, 1977), 291. o.

[63] Krónika I. 28:19.

[64] A vitához lásd Jacobovits: i. m. 292-294. o.

[65] *EncyclopaediaJudaica,* XV. 994. o.

[66] Ilyen kísérlet például Richard Harwood *Did Six Million Really Die?* (New York, 1974) és Arthur Butz *The Hoax of the Twentieth Century* (New York, 1977) című müve.

[67] A vádakhoz lásd Moshe Pearlman: *The Capture and Trial of Adolf Eichmann* (London, 1963), függelék 633-643. o.

[68] Uo. 85. o.

[69] Uo. 627. o.

[70] Hanoch Smith: Israeli Reflections on the Holocaust, *Public Opinion (1983.* december – 1984. január).

[71] Idézi John C. Merkle: *The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Herschel* (New York, 1985), 11. o.

[72] Cohen: i. m. 6-7. o.

[73] Lásd a jól használható térképet – World Jewish Population 1984 – in Howard Sachar: *Diaspora* (New York, 1985), 485-486. o.

[74] H. S. Kehimkan: *History of the Bene Israel of India* (Tel-Aviv, 1937).

[75] Az indiai zsidókról lásd Schifra Strizower: *The Children of Israel: The Bene Israel of Bombay* (Oxford, 1971) és *Exotic Jewish Communities* (London, 1962).

[76] Idézi *EncyclopaediaJudaica,* IX. 1138-1139. o.

[77] P. Lévy: *Les Noms des Israélites en France* (Paris, 1960), 75-76. o.

[78] Idézi P. Girard: *Les Juifs de France de 1789 a 1860* (Paris, 1976), 172. o.

[79] Domenique Schnapper: *Jewish Institutions in France* (ford. Chicago, 1982), 167. o. 22. jegyzet.

[80] Irving Kristol: The Political Dilemma of American Jews, *Commentary (1984.* július); Milton Himmelfarb: Another Look at the Jewish Vote, *Commentary* (1985. december).

[81] Idézi Bernard D. Weinryb: Anti-Semitism in Soviet Russia. In Lionel Kochan (szerk.): *The Jews in Soviet Russia* (Oxford, 1972), 308. o.; Sztálin antiszemitizmusához lásd Svetlana Alliluyeva: *Twenty Letters to a Friend* (ford. London, 1967), 76., 82., 171., 193., 206., 217. o.

[82] Idézi Weinryb: i. m. 307. o.

[83] Lásd Peter Brod: Soviet-Israeli Relations 1948-56, és Arnold Krammer: Prisoners in Prague: Israelis in the Slansky Trial. In Robert Wistrich (szerk.): *The Left Against Zion: Communism, Israel and the Middle East* (London, 1979), 57. skk., 72. skk.

[84] Lásd Benjamin Pinkus: Soviet Campaigns against Jewish Nationalism and Cosmopolitanism, *Soviet-JewishAffairs* IV 2. (1974); Leonard Schapiro: The Jewish Anti-Fascist Committee and Phases of Soviet Anti-Semitic Policy during and after World War II. In B. Gao–G. L. Mosse (szerk.): *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York, 1974), 291. skk.; Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 10. fej. The Soviet Protocols, 194. skk.

[85] Joseph B. Schechtman: *Star in Eclipse: Russian Jewry Revisited* (New York, 1961), 80. o.

[86] Számos statisztikai adat található W. D. Rubinstein *The Left, the Right and the Jews* (London, 1982) c. művében: The Soviet Union, 180-199. o.

[87] Philippa Lewis: The Jewish Question in the Open, 1968-1971. In Kochan: i. m. 337-353. o.; Ilya Zilberberg: From Russia to Israel: A Personal CaseHistory, *Soviet-JewishAffairs* (1972. május).

[88] A Short Guide to the Exit Visa, kiadta a National Council for Soviet Jewry, London, 1986.

[89] D. M. Schreuder: *The Sramble for Southern Africa, 1877-1895* (Oxford 1980), 181. skk.; Freda Troup: *South Africa: An Historical Introduction* (London, 1972), 153. skk.

[90] Az úttörő zsidókról lásd Geoffrey Wheatcroft: *The Randlords: The Men Who Made South Africa* (London, 1985), 51. skk., 202. skk. A második nemzedékről lásd Theodore Gregory: *Ernest Oppenheimer and the Economic Development of Southern Africa* (New York, 1977).

[91] Idézi Wheatcroft: i. m. 205. lábjegyzet.

[92] J. A. Hobson: *The War in South Africa: Its Cause and Effects* (London, 1900), különösen a II. rész 1. fejezete, For Whom Are We Fighting?

[93] J. A. Hobson: *Imperialism: A Study* (London, 1902), 64. o.

[94] V. I. Lenin: előszó *Az imperializmus mint a kapitalizmus legfelsőbb fokához* 7. o. Lásd még R. Koebner–H. D. Schmidt: *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960* (Cambridge, 1965), 262. o.

[95] Artur London: *L'Aveu* (Paris, 1968), idézi W Oschlies: Neo-Stalinist Anti-Semitism in Czechoslovakia. In Wistrich: *The Left Against Zion,* 156-157. o.

[96] Idézi J. B. Schechtman: The USSR, Zionism and Israel. In Weinryb: i. m. 119. o.

[97] Uo. 124. o.

[98] Idézi Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 207. o.

[99] Uo. 207-208. o.; Emmanuel Litvinov: *Soviet Anti-Semitism: The Paris Trial* (London, 1984).

[100] Howard Spier: Zionists and Freemasons in Soviet Propaganda, *Patterns of Prejudice* (1979. január-február).

[101] Idézi Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 219. o. Lásd az egész fejezetet is: Inversions of History, 216-235. o.

[102] R. K. Karanjia: *Arab Dawn* (Bombay, 1958); idézi Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 177. o. Lásd még Y. Harkabi jelentős összeállítását: *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem, 1976).

[103] Példaként idézhetjük a jordániai közoktatási minisztérium által kiadott *The Palestine Problem*-et (1964) és azt a hasoncímű kézikönyvet, amelyet az Egyesült Arab Köztársaság fegyveres erőinek oktatási igazgatósága jelentetett meg.

[104] *Encyclopaedia Judaica,* III. 138., 147. o.

[105] D. F. Green (szerk.): *Arab Theologians on Jews and Israel* (3. kiad., Genf, 1976), 92-93. o.

[106] Wistrich: *Hitler's Apocalypse,* 181. o.

[107] Hitler és a főmufti viszonyához lásd Joseph Schechtman: *The Mufti and the Führer: The Rise and Fall of Haj Amin el Huseini* (New York, 1965).

[108] Idézi Harkabi: i. m. 279. o.

[109] A határozathoz vezető eseményekről lásd Daniel Patrick Moynihan: *A Dangerous Place* (Boston, 1978), 9. fej., 169-199. o.

[110] Jillian Becker: *Hitler's Children: The Story of the Baader-Meinhof Gang* (London, 1977), 17-18. o.

[111] Silver: i. m. 236. o.

[112] *Final Report of the Commission of Inquiry into the Events at the Refugee Camps in Beirut* (Jerusalem, 1983. február 8., angolul és héberül).

[113] Leon Roth: *Judaism: A Portrait* (London, 1960).

[114] Józsué 1:9.